(باسمه الكريم)

هذا كتاب ❀ مطالع الأنظار ❀ لأبى الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الاصفهانى المتوفى فى سنة تسع واربعين وسبعمائة مع متنه ❀ طوالع الانوار ❀ للقاضى عبد الله بن عمر البيضاوى المتوفى فى سنة خمس وثمانين وستمائة وبهامشها حاشية السيد الشريف الجرجانى افيض عليهم سجال رحمة البارى وسائر التقريرات والفوائد النفيسة

# مطالع الانظار على طوالع الانوار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى توحد بوجوب الوجود ودوام البقاء ❀ تفرد بامتناع العدم
واستحالة الفناء ❀ دل على وجوده خلق الارض والسموات العلى شهد
بوحدانيته انتفاء الفساد عن الارض والسماء ❀ تنزه عن مشابهة الامثال
والاكفاء ❀ تقدس عن الحدوث والانقسام والتاليف والاجزاء
احاط علمه بدبيب النملة السوداء على الصخرة (الصماء) فى دياجير الظلماء ابدع
المواد بقدرة قديمة ممتنعة عن الانتهاء ❀ له الاعادة ومنه الابداء ❀
دبر الكائنات بقدره الذى هو تالى سابق القضاء ❀ فقصرت عن ادراك
ذاته افكار العقلاء ❀ تحيرت فى بيداء الوهيته انظار العلماء والصلوة
والسلام على خير البرية ❀ محمد الذى بعثه الى كافة البرايا ❀ واصطفاه
لقمع الضلالة ورفع الهدى ❀ ووعد له مقام الشفاعة يوم العرض والجزاء
وعلى اله البررة الاصفياء ❀ واصحابه الكرام الاتقياء ❀ اما بعد فان ارباب
العقل متطابقون ❀ واصحاب النقل متوافقون على ان اكرم ما يمتد اليه اعناق
الهمم واعظم ما يتنافس فيه الامم العلم الذى هو حيوة القلب الذى هو

وانما ترك العطف فى تفرد وما بعده من ذلك و نزه وغيرهما ليشعر ان كل صفة من صفات الله تعالى مستقلة فى محموديته منه

قوله لامتناع العدم كان تاكيدا بوجوب الوجود وقوله واستحالة الفناء تاكيد لقوله ودوام البقاء منه

الفرق بين العدم والفناء العدم هو سلب الوجود اعم من ان يكون سابقا او لاحقا والفناء هو سلب الوجود لاحقا فلذلك صح العطف منه

وانما ذكر دوام البقاء مع ان وجوب الوجود لا يوجد الابد لان المقام مقام المدح و المناسب فيه التطويل منه

وفى قوله احاط علمه بدبيب النملة اشارة الى بطلان قول الفلاسفة ان الله تعالى لا يعلم الجزئى على وجه جزئى بل على وجه كلى منه

قوله ابدع المواد اى اوجدها من غير سبق مادة ومدة وفيه اشارة الى بطلان قول من قال مواد الاشياء قديمة وصورها حادثة منه

الامثال جمع مثل وهو الموافقة فى الحقيقة او ان يسده على جميع ما يسد عليه الاخر منه

وانما قال العلم حيوة القلب لان القلب نسب اليه العلم منه

الاعادة هو النشاة الاخرة والابداء هو النشاة الاولى وقدم للسجع منه

دبنس

وقد ورد فى الحديث فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب منه

اى وكونه العلم حيوة القلب وصحة العقل منه

رئيس الاعضاء وصحة العقل الذى هو اعز الاشياء ولذلك مدح الله
الله تعالى العلم واهله فى مواضع كثيرة من القران الكريم قال الله تعالى
والذين اوتوا العلم درجات وقال هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون
وقال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط واجل
العلوم وارفعها واكمل المعارف وانفعها هو العلوم الشرعية والمعالم
الدينية اذ بها انتظام صلاح العباد واغتنام الفلاح فى المعاد وثمرات
العقول من انواعها تجتنى ونفائس العقائل من اصنافها تقتنى من تحلى
بها فقد فاز بالقدح المعلى ومن تخلى عنها يحشر يوم القيامة اعمى لاسيما
علم اصول الدين الذى هو اعظمها موضوعا واكرمها اصولا وفروعا
واقواها اركانا واوضحها برهانا مبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس
معالم الدين ورئيسها هو الكاشف عن اسنار الالوهية المطلع على اسرار
الربوبية الفاروق بين المصطفين الاخيار والمفرق بين الاشرار المميز بين
المطيعين من اهل المغفرة والرضوان والعاصين من اهل الضلالة
والطغيان وقد صنف فيه علماء الازمان وفضلاء الاعصار والاوان مطولات
شريفة ومختصرات لطيفة وبالغوا فى تحرير المقاصد وتقرير القواعد وتجريد الفوائد
وتقييد الفوائد جزاهم الله عنا خير الجزاء غير ان كتاب طوالع الانوار من مصنفات
الامام المحقق العلامة قاضى القضاة وحاكم الحكام قدوة المحققين اسوة
المدققين افضل المتاخرين ناصر الملة والدين امام الاسلام والمسلمين
عبد الله البيضاوى قدس الله روحه ونور ضريحه اخص من بينها باشتماله
على عقائل المعقول ونخب المنقول قد نقح اصوله وصرح فصوله ولخص قوانينه
وحقق براهينه وحل مشكله وابان معضله وهو كما قال مع وجازة لفظه
وسهولة حفظه يحتوى على معان كثيرة الشعوب متدانية الجنوب مرسومة
المبادى والمطالع مفهومة المعانى والمقاطع فاشار الى من لا يسعنى مخالفته

ولا يمكنني الا موافقته ان اشرح له شرحا يحرر مقاصده ويقرر قواعده ويجرد
فرائده ويفيد فوائده ويفصل مجمله ويفتح مشكله ويوضح معضله
فبادرت الى مقتضى اشارته وفتحت مغلق عبارته وسعيت فى تبيين معانيه
وتعيين مبانيه وسميته مطالع الانظار فى شرح طوالع الانوار ووسمته
باسم من هو متخل عن قبائح الرذائل متحل بمحاسن الشمائل منبع الجود والاحسان
المؤيد بتأييد الرحمن وهو المقر الاشرف العالى المولوى الاميرى الكبيرى
الاجلى المخدومى المجاهدى المرابطى المثاغرى المويدى المنصورى العضدى
الذخرى الاتابكى الاسفهسلارى السيفى قوصون الساقى الملكى الناصرى
شيد الله عضده بمن جاهد فى الله واجتهد فاقام العدل والاحسان
ونصر اهل الدين والايمان مولانا السلطان الاعظم مالك رقاب ملوك
الامم ملك ملوك العرب والعجم السيد العادل المجاهد المرابط المثاغر
المظفر على الاعداء المنصور من السماء ناصر الدنيا والدين سلطان الاسلام
والمسلمين محيى العدل فى العالمين منصف المظلومين من الظالمين امام المتقين
جامع كلمة المؤمنين ابى المعالى محمد بن مولانا السلطان الاعظم الملك المنصور
سيف الدين قلاون مد الله سلطانه على الامة ظلا واوسعهم من فضله
وفضله صونا وبذلا ومهد لمقامه الشريف بين منازل الكواكب محلا
بالسعود محلا وقسم البأس والبذل لاعدائه واوليائه من الليل اذا يغشى
والنهار اذا تجلى شكرا لبعض ايا ديه واكرامه وشىء من احسانه وانعامه ورجوا
من محاسن شيمه ان يتلقاه بالقبول بفضله وكرمه قال الحمد لمن وجب
وجوده وبقاؤه وامتنع عدمه وفناؤه دل على وجوده ارضه وسماؤه
وشهد بوحدانيته رصف العالم وبناؤه العليم الذى يحيط علمه بما لا يتناهى
عده واحصاؤه القدير الذى لا ينتهى قدرته عند المراد له اعادته وابداؤه
يدبر الامر من السماء الى الارض بتالى قدره سنن السابق قضاؤه جلت

ويحل معضله منه

المرابط هو الرجل الذى يربط الفرس بفناء الى المكان الذى يرى منه العدو والخصوم للتنبيه للخلق على ذلك نهج كناية عن حفظ المملكة ... منه

الذخر من ذخر الجراذا رفع منه

الاجتهاد اخراج المسائل من القرآن منه

قوله قوصون الساقى لقب من القاب مشهور للامراء الناصفين منه

قوله مولانا يجوز ان يكون بدلا من قوله بمن جاهد ... وهو كناية

قوله اياديه جمع ايدى وهى جمع يد وهو كناية عن النعمة والتضمير راجع الى من اشار الى منه

قوله ارضه وسماؤه تقديم الارض على السماء مع انه مؤخر فى القرآن نظرا الى ان الارض اقرب حسا بخلاف السماء فانه لطيف بعيد وان كان اعظم منه

قوله القديم خروج الممكنات من العدم الى الوجود واحدا بعد واحد مطابقا للقضاء والقضاء فى الازل والقدر فيما لا يزال منه

والقضاء عبارة عن احاطة علم الله تعالى بوجود الكائنات وانتقاشها فى اللوح المحفوظ على الوجه الواقع منه

بتالى قدره اى بقدره الذى هو تابع سنن قضاؤه السابق منه

جلت قدرته وتباركت اسماؤه وعظمت نعمته وعمت الاؤه تاهت
فى بيداء الوهيته انظار العقل واراؤه وارتجت دون ادراكه طرق
الفكر وانحاؤه احمده ولا يحصى ثناؤه واشكره والشكر ايضا
عطاؤه واصلى على رسوله الذى رفع الهدى جده وعناؤه
وقمع الضلالة باسره وغناؤه صلى الله عليه وعلى اله ما اضاء
البدر المنير ضياؤه **اقول** ضمن هذه الخطبة معظم مطالب اصول
الدين من اثبات الصانع وصفاته ونعوت جماله من وجوب الوجود
والبقاء وامتناع العدم والفناء والوحدانية والقدرة والتدبير
والقضاء والقدر والاعادة والابداء والنبوة براعة للاستهلال
والحمد هو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها يقال حمدت الرجل
على انعامه وحمدته على حسبه وشجاعته والحق سبحانه وتعالى هو الموصوف
بصفات الجمال مولى النعم على الكمال فهو المستحق للحمد والاجلال واتصافه
تعالى بوجوب الوجود هو الاصل الذى يشهد على انه متصف بالصفات
الالهية فخص الحمد بالذات الذى اتصف بوجوب الوجود ووجوب
الوجود يلزمه وجوب البقاء وامتناع العدم والفناء واعتبر
الثالث بالنسبة الى الاول والاخر بالنسبة الى الثانى فاردف الاول
بالثانى ثم اردفهما بالثالث والرابع ثم اشار الى ما يدل على وجوده تعالى
على طريقة المتكلمين من الاستدلال على وجوده بمصنوعاته واظهر
المصنوعات الدالة على وجوده الارض والسماء قال الله تعالى ولئن
سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال تعالى أفى الله
شك فاطر السموات والارض ثم اشهد على وحدانيته بوصف العالم
وبناؤه المستلزم لنفى الكثرة المستلزمة لفساد السموات والارض
قال الله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا والوصف بالسكون

المصدر يقال رصفت الحجارة في البناء ارصفها رصفا اذا ضممت بعضها الى
بعض ثم بين انه عليم بالعلم لا عليم بالذات وان علمه واحد محيط بالمعلومات
التي لا يتناهى عدها واحصاؤها فان علمه واحد يتعلق بكل شيء من الكليات
والجزئيات المحسوسات والمعقولات قال الله تعالى وهو بكل شيء عليم
وقال الله تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقال الله تعالى ان الله لا يخفى
عليه شيء في الارض ولا في السماء وقال تعالى وان تجهر بالقول فانه
يعلم السر واخفى ثم ذكر انه قدير بقدرة واجبة بذاته تعالى دائمة بدوامه
متعلقة بكل الممكنات وتخصيص بعض الممكنات بالحدوث في بعض
الاوقات بحسب تعلق الارادة فلا ينتهي قدرته عند المراد فله اعادة المراد
كما له ابداؤه قال الله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده ثم بين انه تعالى
يدبر امر المخلوقات من السماء الى الارض بقدره الذي هو تالي سنن قضائه
السابق قال الله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وقال تعالى وان من شيء
الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فالقضاء عبارة عن وجود
جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة
على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها منزلة في الاعيان
بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد والسنن الطريقة ه
يقال استقام فلان على سنن واحد جلت قدرته التي هي على كل شيء
ولا تنتهي عند المراد تباركت اسماؤه اي تعالى وتعاظم اسماؤه من صفات
المخلوقين قال الله تعالى تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام عظمت
نعمته التي اسبغ علينا ظاهرة وباطنة وعمت الاؤه التي هي نعمه شاملة لكل
المخلوقات قال الله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وقال الله
تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تاهت اي تحيرت في ابداء

البصيرة هي قوة نفسانية يدرك بها المعقولات كما ان البصر قوة جسمانية يدرك بها المحسوسات فالبصيرة للقلب كالبصر للعين

الوهية انظار العقل اى ملاحظته بالبصيرة وآراؤه فان ملاحظة العقل بالبصيرة لما لا يدرك بالضرورة انما هو بالحد والرسم والبارى عز شانه لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسى ولا نوعى فلا ينفصل عن غيره بمعنى فصلى او عرضى بل هو منفصل بذاته فذاته ليس له حد اذ ليس له جنس ولا فصل ولانه ينفصل بذاته عما عداه فليس له لازم بين يوصل تصور العقل الى حقيقته فلا رسم له يوصله الى ملاحظته ولذلك تاهت انظار العقل اى ملاحظته التى يستفاد بها تصور الشئ وآراؤه التى يستفاد بها التصديق به لان التصديق النظرى انما يستفاد من الاستدلال بالمؤثر على الاثر او بالاثر على المؤثر والاول محال فى حقه فانه هو السبب الاول الموجد لجميع المخلوقات الذى يستشهد به لا عليه والثانى ربما لا يفيد اليقين فتحير العقل قال الله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد واربحت اى انغلقت طرق الفكر وانحاؤه اى جهاته واعلم ان الفكر كما سيأتى هو حركة النفس فى المعقولات مبتدأة من المطالب منتهية اليه لتشبه هذه الحركة الاينية المستدعية لمسافة يقع الحركة فيها ويسمى تلك المسافة الطريق ولما يبتدأ منه الحركة ولما ينتهى اليه الحركة ويسمى كل منها جهة فشبه تلك المعقولات بالطرق التى وقعت فيها الحركة الاينية والمطلوب الذى ابتدأت الحركة منه وانتهت اليه بالجهة فسماها باسمهما ولما بين ان الحمد لمن هو متصف بالصفات الجميلة منعم على غيره وان الله تعالى هو المتصف بالصفات الجميلة مولى النعم اخذ فى حمده فقال احمده ولا احصى ثناؤه اقتداء بسيد المرسلين صلوات الله عليه حيث قال عليه السلام لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقال واشكره والشكر ايضا عطاؤه لان افعال العباد مخلوقة لله والشكر ايضا من افعال العباد

فانه ثناء باللسان وعمل بالاركان واعتقاد بالجنان وبالجملة صرف النفس والاعضاء والقوى الظاهرة والباطنة الى ما خلقت له فيكون الشكر عطاؤه تعالى ولما كان كل سعادة دينية او دنيوية عاجلة واجلة واصلة الينا بوسيلة الرسول عم قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقد امرنا الله تعالى بان نصلي عليه قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما اخذ في الصلوة عليه فقال واصلي على رسوله الذي رفع الهدى بان بلغه مشارق الارض ومغاربها والعنا بالفتح التعب مصدر عني بالكسر يعني بالفتح وقمع اي قهر باسه اي شدته وغناؤه بالفتح النفع والضياء الضوء يقال ضاءت النار ضوءا وضياء واضاءت مثله وقد يجيء متعديا يقال اضاءت النار واضاءه ههنا متعد فاعله ضياؤه والضمير الذي اضيف اليه الضياء راجع الى الرسول عم والبدر المنير مفعوله ويجوز ايضا ان يكون لازما ويكون البدر المنير فاعلا لاضاء وضياءه بدلا منه **قال** وبعد فان اعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا واقويها حجة ودليلا واجلاها محجة وسبيلا هو العلم الكافل بابراز اسرار اللاهوت عن استار الجبروت المطلع على مشاهدات الملك ومغيبات الملكوت الفاروق بين المنتخبين للرسالة والهدى والمنطبعين على الضلالة والردى الكاشف عن احوال السعداء والاشقياء في دار البقاء يوم العدل والقضاء مبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم الدين ورأسها **اقول** اراد ان يشير الى ان اشرف العلوم هو علم اصول الدين ليكون باعثا للمحصلين على طلبه ولما كان اعظم العلم وشرفه بعظم الموضوع و

---

قوله وبالجملة صرف النفس الخ هذا هو الشكر الكامل المشار اليه بقوله تعالى وقليل من عبادي الشكور

فان قيل لم قال مشارق الارض ومغاربها بلفظ الجمع مع انهما مفردان قلت ان اطلاق الجمع عليهما جائز باعتبار تعدد الايام باعتبار تكوره فقصدوا في بعض الاوقات وطويلا في بعضها الجمع يجوز اطلاق الجمع عليهما وقال ابن ملك جمعهما باعتبار اختلاف طلوع الشمس بالشتاء والصيف او باعتبار الكواكب

اي بدل الاشتمال والضمير راجع الى البدر المنير لكن المبالغة في مدح الرسول على الاول

وانما لم يحمد اولا بلفظ الحمد بل وصل على محمد حيث قال اللهم صل على محمد ولم يقل عن الصلوة عليه عليه السلام بعد قوله واصلي قلت رفعا لتوهم المخالفة في الصلوة حيث قال صلى الله عليه فان قلت ما الفائدة في تكرار الصلوة

اعلم ان مورد الحمد هو اللسان وحده ومتعلقه النعمة وغيرها ومورد الشكر يعم اللسان وغيره ومتعلقه يكون النعمة وحدها فالحمد اعم باعتبار المتعلق واخص باعتبار المورد والشكر بالعكس

## حاشية شرح الطوالع للسيد الشريف

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله اقول اراد ان يشير الى اشرف العلوم تنبيه اشار اولا الى المنهيات مباحث هذا الفن اجمالا وثانيا الى الشرفية بحسب اجزائه وثالثا الى التعريف المشتمل على الاشارة الى ابواب المقاصد ورابعا الى مرتبته ثم انتقل الى وصف الكتاب ترغيبا له

وشرفه وباستقامة اصوله اى قواعده الكلية ككونه تعالى فاعلا
مختارا وفروعه اى المسائل التى تتفرع على القواعد الكلية كبعثة الرسل
وحشر الاجساد وبقوة حججه ودليله ووضوح محجته وسبيله كان كل علم
موضوعه اعظم واشرف واصوله وفروعه اقوم وحججه ودليله اقوى
ومحجته وسبيله اوضح كان ذلك العلم اعظم واشرف واعظم العلوم
موضوعا واقومها اصولا وفروعا واقواها حجة ودليلا واوضحها
محجة وسبيلا هو العلم المسمى بالكلام فانه هو الكافل باظهار صفات
ذاته تعالى عن صفات الافعال والابراز الاظهار واسرار اللاهوت
صفات الذات واللاهوت هو الذات واستار الجبروت صفات
الافعال فان صفات الذات وراء حجاب صفات الافعال قوله
المطلع وصف ثان للعلم على مشاهدات الملك اى المحسوسات ومغيبات
الملكوت اى المعقولات المغيبة عن الحواس فان من الموجودات الممكنة
ما يدرك بالحس ويسمى بالشهادة والملك والخلق ومنها ما لا يدرك
بالحس بل بالعقل ويسمى بالغيب والملكوت والامر واليهما اشار بقوله
تعالى عالم الغيب والشهادة وبقوله الا له الخلق والامر وبقوله
تبارك الذى بيده الملك وبقوله فسبحان الذى بيده ملكوت كل شئ
قوله الفاروق صفة ثالثة للعلم اى فارق بين المصطفين للرسالة
والهدى والمنطبعين على الضلالة والردى اى المجبولين عليهما والردى
الهلاك مصدر ردى بالكسر يردى بالفتح ردى قوله الكاشف
وصف رابع للعلم اى الكاشف عن احوال اهل السعادة والشقاوة
فى الاخرة التى هى دار البقاء يوم العدل والقضاء قوله مبنى قواعد الشرع
صفة خامسة مرتبة على ما سبقه فان قواعد الشرع ومعالم الدين
اصلها الكتاب والسنة والاستدلال بهما يتوقف على اثبات ان الله

---

قوله ان ذلك العلم افضل كانه تكرار لما تقدم بسبب طول الكلام

فانا ندرك اولا صفات الافعال ونستدل بها على وجودها ثم ندرك صفات الذات صح

قوله ونستدل اى نستدل بصفات الافعال على صفات الذات كخلق العالم مثلا على العلم والقدرة والحيوة وسائر الصفات

قوله هو الكافل اى الضامن والمتكفل وهذا اشارة الى ذكر الالهيات الذى هو اشرف اركان علم الكلام لان اشرف الصفات لا يكون الا

قوله الكافل اشارة الى باب الالهيات والمطلع اشارة الى باب الجواهر والفاروق اشارة الى باب النبوة والكاشف اشارة الى باب المعاد والنشر ومبنى قواعد الشرع اشارة الى المرتبة

متكلم مرسل للرسل موح اليهم وهذه الامور انما يعلم من الكلام فيكون مبنى
قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم الدين ورأسها فان معالم الدين
محتاجة الى علم الكلام وعلم الكلام غير محتاج اليها وانما كان العلم
الموصوف بهذه الصفات اعظم العلوم موضوعا واقويها اصولا وفروعا
واقويها حجة ودليلا واجلاها محجة وسبيلا لان موضوعه ذات الله
تعالى وذات المخلوقات لانه يبحث فيه عن صفات الله تعالى واحوال
المخلوقات من حيث انها توصل الى اليقين فيما يجب الايمان به لا يقال لا يجوز
ذات الله موضوعا لعلم الكلام لان موضوع كل علم ما هو مسلم فى ذلك العلم
بين بنفسه او مبين فى علم اخر وذات الله تعالى غير بين بنفسه لانه نظرى
وغير مبين فى علم اخر لان سائر العلوم الشرعية يستمدان فيها بالكلام
لاسيما اثبات الصانع تعالى لا لما قيل ان ذاته مبين فى الحكمة ومسلم
فى الكلام فانه غير مستقيم لان موضوع اعلى العلوم الدينية كيف يجوز
ان يكون مبينا فى علم اخر غريب عن العلوم الشرعية بل لان المبين بالدليل
وجود الذات وهو زائد على الذات اى الوجود المطلق فيكون من احوال
الذات والبحث عن احوال موضوع العلم فى العلم لا ينافى كون الذات
موضوعا فان قيل اثبات وجود الموضوع لا يكون فى العلم بل فى علم
اخر ان كان غير بين الوجود والوجود بالنسبة الى الذات غير بين
ولهذا يحتاج الى البرهان اجيب بانه اذا كان البحث عن الاحوال
التى هى غير الوجود يكون وجود الموضوع مسلما ومبينا فى علم اخر
بل فى ذلك العلم فانه حينئذ يكون من مسائل العلم على ان قولهم
ان وجود الموضوع انما يبين فى علم اخر ليس على اطلاقه بل المراد
منه ان الموضوع الذى هو اخص من موضوع علم اخر انما يبين وجوده
فى العلم الاخر اذا كان غير بين فظهر ان اعظم العلوم موضوعا

واما اذا كان البحث عن الوجود فلا يكون مبينا فى علم اخر

قوله فلانه يقيني اه لان دليله عقلي او نقلي متواتر
وسائرها نقلي ظنا هذا مبني على ما تقرر
عندهم من ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين
بل الموصل اليه هو العقلي

قوله فان قيل لا يدرك العقل الا المعاني الكلية
والوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية فكيف
يكون المعارضة بينهما اجيب بانه مدرك
الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات والجزئيات بالحواس
بالقوة العاقلة ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى الة
الوهم دون العقل فيما من حقه ان يستعمل
فيه العقل تأمل

هو الكلام واما ان علم الكلام اقوم العلوم اصولا وفروعا اما بالنسبة
الى العلوم الشرعية فلانه يقيني وسائرها ظني واما بالنسبة الى
الالهي على طريقة الحكيم فلانه مسند الى الوحي المفيد حق اليقين والتالهي
الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف الالهي
على طريقة الحكيم فانه مبني على العقل الذي يعارضه الوهم واذا كان
الاصول كذلك فالفروع المستنبطة كذلك واما انه اقويها حجة
ودليلا فلان حجته برهان قاطع واجلاها محجة وسبيلا فلانه
سبيل الانبياء الذي هو الصراط المستقيم صراط الله الذي له
ما في السموات وما في الارض **قال** هذا وان كتابنا يشتمل على عقائل
المعقول ونخب المنقول في تنقيح اصوله وتخريج فصوله وتلخيص قوانينه
وتحقيق براهينه وحل مشكلاته وابانة معضلاته وهو مع وجازة
لفظه وسهولة حفظه يحتوي على معان كثيرة الشعوب متدانية
الجنوب مسومة المبادي والمطالع مقومة العوالي والمقاطع و
وسميته طوالع الانوار من مطالع الانظار والله سبحانه اسأله
ان يعصمني عن الاباطيل ويهديني سواء السبيل ويغفر لي خطيئتي يوم
الدين ويبوئني على اعلا عليين مع النبيين والصديقين والشهداء
والصالحين **اقول** اي مضى هذا او خذ هذا والعقائل جمع عقيلة
وهي الكريم من كل شيء اي يشتمل على نفائس المسائل العقلية وخيار
المباحث النقلية يقال جاء في نخب اصحابه اي خيارهم في تنقيح اصوله
وتخريج فصوله فان الاصول المقررة فيه منقحة والفصول المحررة
فيه مخرجة والتنقيح التهذيب والمعنى ان اصوله مهذبة منقحة عن الزوائد
وفصوله محررة مخرجة على القواعد وقوانينه ملخصة اي مبينة
مشروحة والتلخيص التبيين والشرح والمشكل الملتبس يقال

ولقائل ان يقول قد تقدم ان ثبوت الاصول ككونه
تعالى عالما قادرا واسناده الى الوحي وثبوتها
لان الوحي يستند الى ثبوت النبوة وثبوتها
يستند الى كونه تعالى عالما قادرا فلو اسند
كونه تعالى عالما قادرا اليه لزم الدور
والجواب ان العلم بكونه تعالى عالما قادرا لا يستند
اليه وثبوت النبوة يستند الى كونه تعالى عالما
والعلم بها فاندفع الدور

قوله بخلاف الالهي اه اي الالهي بالنسبة
الى الحكيم لا بالنسبة الى المتكلمين

الانسب ان يخصص المشكل بالمسائل والمعضل
بالدلائل ليكون كل منهما وصفا على حدة

فعلى التوجيه الاول ان بالكسر على انه جملة
مستقلة وعلى الثاني انه بالفتح على انه عطف
على قوله هذا وان مع صلتها في محل النصب

قوله وفصوله المراد بالفصول الدلائل
فان الفصل كما يميز الجنس ويحصله
ويرفع ابهامه كذلك الدلائل
بالنسبة الى المسائل

اشكل الامر اى التبس ويقال اعضل الامر اى اشتد واستغلق وامر
معضل لايهتدى لوجهه والابانة الايضاح يقال ابنته ابانة اى
اوضحته والشعوب جمع الشعب بفتح الشين وهو ما تشعب اى تفرق
من قبائل العرب والجنوب جمع الجنب متدانية الجنوب اى متقاربها
والمسومة المعلمة قوله تعالى مسومين اى معلمين وقوله تعالى حجارة
من طين مسومة اى عليها امثال الخواتيم مقومة اى مستقيمة يقال
قومت الشئ فهو قويم اى مستقيم واراد بالمطالع والمبادى مباحث
النظر ومباديه الممكنات واراد بالعوالى والمقاطع مباحث الالهيات
والنبوة والامامة وهو ظاهر **قال** وبعد فمقصود الكتاب مرتب
على مقدمة وثلثة كتب **اقول** لما كان المقصود الاعظم من تاليف هذا
الكتاب اثبات الصانع وصفاته والنبوة وما يتعلق بها بالبراهين
العقلية المؤلفة من مقدمات مأخوذة من الممكنات بالنظر فيها
رتب المص الكتاب على مقدمة وثلثة كتب المقدمة فى مباحث تتعلق
بالنظر الكتاب الاول فى الممكنات الكتاب الثانى فى الالهيات الكتاب الثالث فى
النبوة وما يتعلق بها **قال** اما المقدمة ففى مباحث تتعلق بالنظر وفيها
فصول **اقول** المراد بالمقدمة ما يتوقف عليها المباحث الآتية
ومباحث الكتب الثلثة تتوقف على مباحث تتعلق بالنظر فلهذا جعل
المص مباحث النظر مقدمة الكتب الثلثة ولما كان النظر ترتيب امور
معلومة متصورة او مصدق بها على وجه يؤدى الى استعلام ما ليس
بمعلوم صار مباحث التصور والتصديق مبادى للنظر وتلك الامور
المرتبة ان كانت موصلة الى التصور سميت معرفا وقولا شارحا وان
كانت موصلة الى التصديق سميت حجة ودليلا وللنظر باعتبار شموله
لهما احكام ذكر فى المقدمة اربعة فصول الاول فى المبادى الثانى

قيل لا فرق بين المقدمة والمبادي وقيل هي اعم من المبادي لان المبادي ما يتوقف عليها بلا واسطة ولا تتوقف المسائل عليها بلا واسطة والمقدمة ما يتوقف عليها بواسطة او بلا واسطة كذا في شرح الصحائف

في الاقوال الشارحة الثالث في الحجج الرابع في احكام النظر قال الفصل الاول في المبادي اعلم ان تعقل الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي او اثبات يسمى تصورا ومع الحكم باحدهما يسمى تصديقا وكلاهما ينقسمان الى بديهي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر كتصور الوجود والعدم والحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وكسبي يحتاج اليه كتصور الملك والجن والعلم بحدوث العالم وقدم الصانع اذ لو كانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية او مكتسبة لما فقدنا شيئا او لما تحصلنا على شيء لان النظري انما يكتسب من معارف اخرى سابقة فلو كانت باسرها مكتسبة لزم استناد كل منها الى غيره م اما في موضوعات متناهية او غير متناهية فيلزم الدور او التسلسل المحالان **اقول** اعلم ان تعقل الشيء ادراكه مجردا عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو نوع من الادراك فان الادراك تمثل حقيقة الشيء عند المدرك يشاهدها ما به تدرك وهو على اربع مراتب احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية مع حضور المادة ونسبة خاصة بينها وبين المدرك والتخيل ادراكه مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية ولكن لا يشترط حضور المادة ونسبتها الخاصة والتوهم ادراك المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس ومنهم من يخص الادراك بالاحساس وح يكون مباينا للتعقل والعلم وقد يراد بالادراك بالمعنى الاول فيكون كل من الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل علما ومنهم من قيد العلم بالامر المعنوي وح يكون مباينا للادراك بمعنى الاحساس واخص مطلقا من الادراك بالمعنى الاول وعلى كل تفسير يكون التعقل اخص من العلم مطلقا وقد يطلق

العلم ويراد به التصديق وقد يطلق العلم ويراد به التصديق اليقيني ثم العلم
بالمعنى الاول قد قسمه الشيخ في الاشارات الى تصور ساذج اي مجرد عن
التصديق والى تصور معه تصديق وفي الشفاء الى تصور فقط والى تصور
معه تصديق كقولنا كل بياض عرض والتصور في مثل هذا يفيدك ان
يحدث في الذهن صورة هذا التأليف وما يؤلف منه كالبياض و
العرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصور الى
الاشياء انفسها انها مطابقة لها ومنهم من قسم العلم الى التصور والى
التصديق واراد بالتصور الادراك الساذج اي الادراك الذي
لا يلحقه الحكم واراد بالتصديق الادراك الذي يلحقه الحكم ومنهم من جعل
التصديق عبارة عن مجموع الادراك والحكم والمصنف قسم التعقل
الى قسمين تعقل الشيء حال كونه منفردا عن الحكم عليه بنفي شيء عنه او اثباته
له وتعقل الشيء مع الحكم عليه باحدهما وسمى الاول تصورا والثاني
تصديقا وانما خص التعقل بالتقسيم من بين سائر انواع الادراك
لان الامور المعلومة التي يكون ترتيبها فكرا ونظرا هي المعقولات لا
المحسوسات والمخيلات والمتوهمات لما ستعرف ان الفكر هو الحركة في
المعقولات ولم يلزم من تقسيم التعقل الى قسمين وتسمية احدهما
بالتصور والآخر بالتصديق عدم انقسام سائر انواع الادراك الى
قسمين وتسمية احدهما بالتصور والآخر بالتصديق ولا تسمية
احدهما بالتصور فقط او بالتصور الساذج وتسمية الآخر بالتصور
مع التصديق اي الحكم وقوله وحده حال من الشيء وقوله من غير حكم عليه
بنفي او اثبات اي من غير ان يلحقه حكم باحدهما بيان لقوله وحده والمراد
به ان لا يلحقه حكم لا ان يلحقه عدم الحكم والحكم ايقاع النسبة الثبوتية
وانتزاعها ويقال للايقاع ايجاب واثبات وللانتزاع سلب ونفي والنسبة

قوله هذا مذهب مستحدث
وهذا مذهب الامام

قوله ثبوت شئ لشئ على وجه كما في القضية الحملية وقوله ثبوت شئ مع شئ كما في الشرطية المتصلة وقوله على وجه الاستصحاب اى على وجه المصاحبة والاستلزام

قوله وبينهما انفصال اى بين تعقل شئ لا يلحقه الحكم وبين تعقل شئ يلحقه الحكم

الثبوتية ثبوت شئ لشئ على وجه هو هو كثبوت عرض للبياض في قولنا البياض عرض او ثبوت شئ مع شئ على وجه الاستصحاب كثبوت قولنا كانت الشمس طالعة مع قولنا النهار موجود في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او ثبوت مباينة شئ عن شئ على وجه الانفصال كانفصال قولنا هذا العدد زوج عن قولنا هذا العدد فرد في نحو قولنا اما ان يكون هذا العدد فردا او زوجا فعلى هذا تعقل شئ لا يلحقه الحكم يسمى تصورا وتعقل شئ يلحقه الحكم يسمى تصديقا وبينهما انفصال حقيقى على معنى انهما لا يصدقان ولا يرتفعان عن التعقل ولا يلزم خروج تصور كل من الطرفين عن التصور ودخوله في التصديق لان تصور كل من الطرفين تعقل شئ وحده اى لا يلحقه حكم فيكون خارجا عن التصديق داخلا في التصور ولا يلزم ان يكون تصور المحكوم عليه مع الحكم تصديقا لان تصور المحكوم عليه لا يلحقه حكم قوله وكلاهما اى كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى بديهى لا يتوقف حصوله على نظر وفكر والى كسبى يحتاج الى نظر وفكر على معنى ان البعض من كل منهما بديهى والبعض من كل منهما كسبى مثال التصور البديهى تصور الوجود والعدم ومثال التصديق البديهى الحكم بان النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ومثال التصور الكسبى تصور الملك والجن ومثال التصديق الكسبى العلم بحدوث العالم وقدم الصانع وفى تعريف التصديق البديهى بانه الذى لا يتوقف حصوله على نظر وفكر نظر لان التصديق البديهى قد يتوقف حصوله على نظر وفكر بان يكون كل من طرفيه او احدهما كسبيا والاولى ان يقال التصديق البديهى هو الذى لا يتوقف حكم العقل بالنسبة الواقعة بين الطرفين بعد تصورهما على نظر وفكر والبديهى بهذا المعنى يتناول المشاهدات وهى قضايا يستفاد العلم بها من الحس

مع الحكم صح

الظاهر ويسمى محسوسات مثل حكمنا بوجود الشمس او من الحس الباطن ويسمى
قضايا اعتبارية مثل حكمنا بان لنا خوفا وغضبا ومنهم من فسر التصديق
البديهي بانه الذي يقتضيه العقل عند تصور طرفيه من غير استعانة بشيء
ويسمى الاول ضروريا فالبديهي بهذا التفسير اخص من الضروري مطلقا
وبالتفسير الذي ذكرناه اولا مرادف له وينبغي ان يراد بالتصديق البديهي
في هذا التقسيم ما هو مرادف للضروري والا لم ينحصر التصديق في البديهي
والكسبي ولما كان كثير من المحققين جعلوا التصديق حكما والمص
جعل التصديق في التقسيم تعقل الشيء مع الحكم عليه بنفي او اثبات ذكر
في مثال التصديق البديهي الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
تنبيها على ان الحكم هو التصديق عند طائفة وجعل التصديق في التقسيم
تعقل الشيء مع الحكم باحدهما تنبيها على ان المختار عنده جعل التصديق
عبارة عن تعقل الشيء مع الحكم وانما قلنا ان البعض من كل منهما اي من
التصور والتصديق بديهي والبعض من كل منهما كسبي لانه لو لم يكن
كذلك لكانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية او كسبية
وكل منهما محال اما الاول فلانه لو كانت التصورات والتصديقات
باسرها ضرورية لما فقدنا شيئا منها اي يكون الكل حاصلا لنا بلا نظر
وفكر واللازم باطل فان كثيرا من التصورات والتصديقات غير
حاصل لنا بلا نظر وفكر واما الثاني فلانه لو كانت التصورات والتصديقات
باسرها كسبية لما تحصلنا على شيء منها واللازم باطل فان كثيرا من
التصورات والتصديقات قد تحصل عليها بيان الملازمة ان النظري
انما يكتسب من معارف اخرى سابقة فلو كانت التصورات والتصديقات
باسرها مكتسبة لزم استناد كل منهما الى غيره اما في موضوعات متناهية
فيلزم الدور ضرورة لزوم عود اكتساب شيء منها الى ما يتوقف عليه

وانما يثبت موضوعات اما باعتبار عروض الكاسبية والكسبية واما باعتبار غيره
الاستاد ايا ما لانها بعرض الكاسبية والكسبية حسنة

اى استلزام الدور امتناع تحصلنا على شيء اه ح

قوله امتنع حصوله اه لان ما يتوقف على نفسه يتقدم على نفسه فيلزم حصوله قبل حصوله وذلك ضروري البطلان

قوله واما التسلسل اى استلزام التسلسل امتناع تحصلنا على شيء اه ح

وأما في موضوعات غير متناهية فيلزم التسلسل الى غير النهاية وكل من
الدور والتسلسل يستلزم امتناع تحصلنا على شيء من التصورات والتصد
يقات اما الدور فلانه ح يتوقف تحصلنا على شيء على ما يتوقف عليه
فيتوقف تحصلنا على شيء على نفسه لان المتوقف على المتوقف على
الشيء متوقف على ذلك الشيء وما يتوقف على نفسه امتنع حصوله
واما التسلسل فلانا تحصلنا على شيء من التصورات والتصديقات
يتوقف ح على تحصلنا على ما لا نهاية له في العقل وحصول ما لا نهاية
له في العقل محال لامتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى والموقوف
على المحال مح فتحصلنا على شيء من التصورات والتصديقات محال
وقد اعترض على التصورات بانه ان كان المراد تصور الشيء بحقيقته
نختار ان الكل كسبي ولزوم الدور او التسلسل مم اذ يجوز انتهاء
التصور بحقيقته في الاكتساب الى التصور بوجه ما لا يقال لذلك الامر
حقيقة فانه عرض من عوارضه والعرض له حقيقة والفرض ان تصور
الحقيقة مكتسب فيلزم الدور او التسلسل لانا نقول انما يلزم الدور
او التسلسل لو توقف اكتساب تصور الشيء بحقيقته على تصور حقيقة
معرفة وهو ممنوع اذ يجوز ان يكتسب تصور الشيء بحقيقته من تصور
شيء اخر بوجه ما وان كان المراد تصور الشيء بوجه ما نختار ان الكل
ضروري اذ كل شيء يتوجه العقل اليه متصور بوجه ما فان قيل
نعني بالتصور اعم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما او نعني مختلطا بان يكون
البعض بوجه ما والبعض بحقيقته اجيب عن الاول بان العام
في ضمن الخاص وقد ابطلناه وعن الثاني انا نختار ح ان الكل ضروري
والجواب انا نعني بكل التصورات كل واحد مما صدق عليه انه تصور
اعم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما على وجه يشمل جميع افراد التصور

قوله الى التصور اه فانه انتهى سلسلة الاكتساب الى التصور بالكنه بالوجه فلذلك الكنه ايضا فان كان متصورا بوجه اخر احدهما قطعا وان كان متصورا بوجه يلزم نقلنا الكلام الى التصور ذلك الوجه الاخر فان كان بالكنه عاد المحذور وان كان بوجه ثالث كان متصورا بوجه رابع وهكذا فيلزم التسلسل في تصورات الوجوه

قوله او التسلسل اقول هذا لا يتم بطائل لان ذلك الوجه ان كان متصورا بالكنه كان الدور او التسلسل لازما وان كان متصورا بوجه ما يلزم التسلسل في تصورات الوجوه

فان قيل ما ذكرتم انما يدل على ان جميع الاشياء متصورة لنا بوجه ما لا على ان جميع وجوه الاشياء حاصلة لنا بالضرورة لجواز ان يكون بعض وجوهها بديهيا وبعضها كسبيا قلنا ما ذكرنا توضيح تنبيه فابطاله لا يخرجه عن مجرد منع فضلا عن حاشية

لان تصور البعض بوجه ما ضروري وتصور البعض بحقيقته نظري فالمجموع المختلط ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى نظر اخر

السؤال لا بهذا
الا في ضمن الخاص فيمتنع كما
الذهن فقط فلا يصح ان لا يتحقق
التصور لا يوجد في الخارج بل في
الخاص تارة وبجرده عنه اخرى وتعقله
فليست كذلك لان العام يتحقق
الافراد واما الموجودات الذهنية
مع انه يوجد في الذهن مجردا عن خصوصيات ذهني
لا يوجد في الخارج الا في ضمن فرد من افراده
انما يصح في الموجودات الخارجية فان الا
وقد قيل الحكم بان العام لا يتحقق الا في ضمن الخاص الذي

بوجه ما وجميع افراد المتصور بحقيقته ولا يلزم من بطلان كل واحد من
القسمين منفردا عن الاخر بطلان هذا فانه لو كان الكل ضروريا بهذا
المعنى يكون جميع افراد التصور الشامل لجميع افراد المتصور بوجه ما ولجميع
افراد المتصور بحقيقته ضروريا فلا يكون شئ منها مفقودا ولو كان
الكل بهذا المعنى كسبيا يلزم الدور او التسلسل واعترض ايضا
بانه على تقدير ان يكون الكل مكتسبا يكون القضايا المذكورة في بطلان
هذا القسم مكتسبة فتمنع فتحتاج الى غيرها ويلزم الدور او التسلسل
فلا يتم الاحتجاج واجيب بان القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم
معلومة في نفس الامر فان كانت معلومة على تقدير كون الكل مكتسبا
يتم الاحتجاج سالما عن المنع والا يلزم انتفاء هذا التقدير لاستلزامه
خلاف ما في نفس الامر قيل لا نم انه اذا لم تكن معلومة يلزم انتفاء هذا
التقدير قوله لاستلزامه خلاف ما في نفس الامر قلنا لا نم انه يستلزم
خلاف ما في نفس الامر وانما يلزم ذلك ان لو كان انتفاء المعلومية
لازما لهذا التقدير وهو ممنوع اجيب بان هذه القضايا معلومة في نفس
الامر فان كان هذا التقدير واقعا في نفس الامر يكون واقعا مع معلوميتها
لان ما هو واقع في نفس الامر واقع مع جميع الامور الواقعة في نفس
الامر فيتم الاحتجاج سالما عن المنع والا يلزم المطلوب وهو انتفاء كون
الكل مكتسبا في نفس الامر ويمكن دفع الاعتراض بوجه اخر وهو ان
قول المعترض لو كان الكل مكتسبا يكون القضايا المذكورة في بطلانه
مكتسبة ان اراد بانها تكون مكتسبة في نفس الامر فممنوع لانه لا يلزم
من تقدير كون الكل مكتسبا كونها مكتسبة في نفس الامر فيتم الاحتجاج
وان اراد بانها تكون مكتسبة على التقدير فسلم ولكن الاحتجاج موقوف
على معلوميتها في نفس الامر لا على كونها غير مكتسبة على هذا التقدير ولقائل

---

قوله كل واحد من القسمين اي التصور بوجه والتصور بكنه الحقيقة ٢

قوله بطلان هذا اي بطلان كل واحد مما صدق عليه انه تصور او علم من انه يكون اه

قوله واعترض هذا الاعتراض انما يتوجه على الكسبية دون البديهية ويظهر وروده على التقدير

ولقائل ان يقول القضايا المذكورة ان كانت معلومة في نفس الامر فاما ان يكون بالضرورة او بالكسب والاول خلاف المفروض والثاني يقوى السؤال وليس هذا جوابا عن سؤال هذا السؤال الذي [illegible] تامل

قوله والا لزم لو كان كلها نظريا يلزم الدور او التسلسل والفرق بين الجوابين ان السابق مبني على معلومية تلك القضايا في نفس الامر كسبية كانت او لا وهذا مبني على نفي كسبيتها والاول اقرب والثاني اظهر

فلا يمكن الاحتجاج على بطلان هذا القسم لانه ح كل قضية يذكر في بطلان هذا القسم مكتسبة مح

جوابا عن الاعتراض بحيث لا يرد عليه المنع بقوله قيل لا نم انه يستلزم ما يخالف نفس الامر وما يكون عدم المعلومية في نفس الامر يكون لازما مستلزما ما يخالف نفس الامر الخ وهو فيكون هذا التقدير مما يخالف الواقع فيلزم الاوس انتفاء كون الكل كسبيا في نفس الامر ثبت واذا كان كون الكل كسبيا انتفى كون البعض كسبيا والبعض بديهيا فلا يرد شئ من السؤال والجواب نقيضه وهو

اي وان لم يكن هذا التقدير واقعا في نفس الامر وهو كون الكل كسبيا واقعا وهو كون البعض يكون نقيضه واقعا في نفس الامر وهو معلوما في نفس الامر المطلوب مح

قوله والنظر ترتيب امور معلومة سواء كانت تصورات او تصديقات على وجه يؤدى ذلك الترتيب الى استعلام ما ليس بمعلوم مثاله فى التصورات ترتيب المؤدى الى استعلام تصور الحيوان وتصور الناطق وفى التصديقات ترتيب قولنا العالم متغير وكل متغير حادث المؤدى الى استعلام قولنا العالم حادث شرح عبرى

ان يقول لانم ان التسلسل فى هذه الصورة مح قولكم يلزم احاطة م
الذهن بما لا يتناهى وهو مح قلنا ان اردتم به انه يلزم احاطة الذهن بما
لا يتناهى على سبيل التعاقب فلزومه ح مسلم وامتناعها ممنوع وان اردتم
به احاطة الذهن بما لا يتناهى دفعة واحدة فامتناعها مسلم ولزومها
مم فان المعارف السابقة معدات للاحقة ولا يجب بقاء الاسباب المعدة
مع المسببات لجواز انتفاء المعد بعد وجود المسبب لا يقال نبين امتناع احاطة
الذهن بما لا يتناهى بطريق اخر وهو ان اللاحق متوقف على حركة فكرية
والحركة الفكرية لا تقع الا فى زمان فاحاطة الذهن بما لا يتناهى تتوقف
على انقضاء ازمنة لا نهاية لها وهو مم لان الزمان من اول وجود النفس
متناه لانا نقول ح يتوقف البيان على بطلان التناسخ وحدوث
النفس فيلزم بيان الظاهر بالخفى والاولى ان يقال فى بطلان هذا
القسم لو كانت التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لما حصلنا
على شئ منها بلا نظر وفكر واللازم باطل فانه قد حصل لنا كثير من التصورات
والتصديقات بلا نظر وفكر **قال** والنظر ترتيب امور معلومة على
وجه يؤدى الى استعلام ما ليس بمعلوم وتلك الامور المرتبة ان كانت
موصلة الى التصور المجهول سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة
الى التصديق سميت حجة ودليلا **اقول** لما ذكر ان البديهى هو الذى
لا يحتاج الى نظر وفكر احتاج الى تعريف النظر والفكر والفكر يطلق
على معان منها حركة النفس بالقوة التى آلتها مقدم الدودة التى هى البطن
الاوسط من الدماغ اى حركة كانت اذا كانت فى المعقولات فانه اذا كانت
فى المحسوسات يسمى تخيلا وتلك القوة واحدة لكن تسمى بالاعتبار الاول
مفكرة وبالاعتبار الثانى متخيلة وهذه الحركة واقعة فى مقولة الكيف
فان الحركة فى الكيف كما تقع فى المحسوسة تقع فى الكيفية النفسانية بانه ترتسم

لانه على تقدير ان يكون النفس قديمة يجوز ان يحيط بالامور الغير المتناهية على سبيل التعاقب فى ازمنة غير ماضية غير متناهية سنه

اى العلوم والادراكات التى يقع فيها الحركة الفكرية والانتقالات الذهنية

اى اللاحق يكون موقوفا على المعلومات الكسبية الغير المتناهية وكل واحد من المعلومات الكسبية الغير المتناهية انما يحصل بالفكر والفكر حركة لا يقع الا فى الزمان فيكون كل واحد من المعلومات الكسبية الغير المتناهية فى زمان فاللاحق يكون موقوفا على

وانقضاء ازمنة غير متناهية

انقضاء ازمنة غير متناهية مم لان الزمان من ابتداء وجود النفس متناه فان قيل لا نسلم ان يكون الزمان من ابتداء وجود النفس متناهيا اذا كانت حادثة وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون النفس قديمة ويكون قبل هذا البدن متعلقة ببدن آخر وهلم جرا الى غير النهاية على سبيل التناسخ قلنا قد ثبت بالبرهان حدوث النفس وبطلان التناسخ واجيب بانه من المسائل الغامضة [illegible] فيكون بيان امتناع حدوث النفس وبطلان التناسخ موقوفا على بيان [illegible] بالخفى

والفكر عند الحكماء حركة نفس الانسان الى المبادى ورجوعها الى المطالب

وهذا التعريف يشتمل على العلل الاربع اذ الترتيب هى الفاعل والمادة والصورة والغاية

ما ليس بمعلوم هى الغاية

قوله الكيفية

المخزونات الباطنة فى النفس شيئا بعد شئ عند الاستعراض ولاشك ان
النفس تلاحظ الامور عند الاستعراض فالحركة هى الفكر والملاحظة هى النظر
ولتلازمهما اطلق اسم احدهما على الاخر فاستعملا استعمال المرادفين وقد يطلق
الفكر على معنى ثان اخص مما ذكر وهو حركة النفس فى المعقولات مبتدئة
من المطلوب مستعرضة للمعانى الحاضرة عندها طالبة مبادئه المؤدية اليه
الى ان تجدها وترتبها فترجع منها الى المطلوب والفكر بهذا المعنى هو الذى
يترتب عليه العلوم الكسبية وملاحظة المعانى الحاضرة عند الاستعراض
على الوجه المذكور يسمى ايضا نظرا وقد يطلق اسم احدهما على الاخر ايضا
بهذا الاعتبار وكان المص نظر الى تغاير معنييهما فجمع بينهما وقد يطلق
الفكر على الحركة من المطلوب الى المبادى من غير ان ينضم اليها الرجوع منها اليه
ولما كانت العلوم المكتسبة متوقفة على الفكر بالمعنى الثانى والترتيب على
الوجه الخاص لازم بين لم يرسمه المص به والترتيب جعل الاشياء الكثيرة
بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعض تلك الاشياء نسبة الى البعض
بالتقدم والتأخر فى الرتبة العقلية فهو اخص من التأليف لان التأليف
لم يعتبر فيه هذه النسبة قوله امور اراد بها ما فوق الواحد فصاعدا قوله معلومة
اى متصورة او مصدق بها تصديقا يقينيا او غيره ليتناول النظر الواقع
فى التصور والتصديق الشامل لليقين والاعتقاد والظن قوله على وجه
يؤدى الى استعلام ما ليس بمعلوم ليكون التعريف مخصوصا بالنظر والفكر
بالمعنى الثانى وهذا التعريف باعتبار العلل الاربع المادية والصورية
والفاعلية والغائية وليس المراد بالتعريف بالعلل الاربع ان يجعل العلل
الاربع انفسها معرفات فانه لا يصح ضرورة لزوم صدق المعرف على المعرف
والعلل لا يصدق عليه بل المراد ان يجعل المعرف محمولات على المعرف
باعتبار العلل فيكون التعريف تعريفا للشئ المركب باعتبار وجوده

الاول ليس بحركة بل دفعى كالحالات

لان ترتيب امور معلومة لازم للفكر بالمعنى الثالث ايضا واما الترتيب على الوجه الخاص فانما يلزم للفكر بالمعنى الثانى

لان

لان غير المركب لا يتصور له العلل المادية والصورية وغير الموجود لا
يتصور له الفاعل والغائية فيكون التعريف رسميا لان المحمولات
على الشيء باعتبار العلل محمولات باعتبار الامور الخارجية لا تكون ذاتية
فيكون التعريف رسميا قوله ترتيب امور معلومة خاصة ماخوذة
من العلة المادية والصورية والفاعلية واحدة منها وهي المادية
مذكورة بالمطابقة والاخريان بالالتزام وقوله على وجه يؤدى
الى استعلام ما ليس بمعلوم خاصة ماخوذة من العلة الغائية وتلك
الامور المرتبة ان كانت موصلة الى التصور سميت معرفا وقولا شارحا
وان كانت موصلة الى التصديق سميت حجة ودليلا والاول كالحيوان
الناطق الموصل الى تصور الانسان والثاني نحو قولنا العالم ممكن
وكل ممكن له سبب الموصل الى التصديق بقولنا العالم له سبب وقدم
المص القول الشارح على الحجة في الوضع لتقدمه على الحجة في الطبع ليناسب
الوضع الطبع والتقدم بالطبع هو كون الشيء بحيث يتوقف عليه غيره
ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم الواحد على الاثنين فان الاثنين يتوقف
على الواحد ولا يكون الواحد مؤثرا فيه والقول الشارح بالنسبة
الى الحجة كذلك لان القول الشارح من قبيل التصور والحجة من قبيل
التصديق والتصور مقدم على التصديق طبعا اذ كل تصديق متوقف
على تصور طرفيه وتصور التاليف بينهما ضرورة امتناع الحكم عند
الجهل باحد هذه الثلثة ولا يكون هذه التصورات مؤثرة في التصديق
قال الفصل الثاني في الاقوال الشارحة وفيه مباحث الاول
في شرائط المعرف معرف الشيء ما يستلزم معرفته معرفة ذلك الشيء
فيكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف فلا يعرف الشيء بالمساوي له
في الجلاء والخفاء كما قيل الزوج عدد ليس بفرد وبنفسه مثل الحركة

نقلة والانسان حيوان بشر وبالاخفى منه سوآء توقف عليه معرفته بمرتبة واحدة كتعريف الشمس بانه كوكب نهارى والنهار بانه زمان طلوعها اوبمراتب كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه المنقسم بالمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين اللذين لايفضل احدهما على الاخر ثم تعريفهما بالاثنين اولم يتوقف مثل النار ركن شبيه بالنفس وينبغى ان يقدم الاعم لشهرته وظهوره ويجتنب عن الالفاظ الغريبة والمجازية والتكرار مثل ان يقال العدد كثرة مجتمعة من الاحاد والانسان حيوان جسمانى ناطق اللهم الا اذا دعت اليه ضرورة وذلك فى تعريف المتضائفين مثل الاب حيوان يتولد من نطفته شخص اخر من نوعه من حيث هو كذلك اوحاجة كما فى قولهم الانف الافطس انف ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا فى الانف **اقول** الفصل الثانى فى الاقوال الشارحة ذكر فيه ثلثة مباحث الاول فى شرائط المعرف الثانى فى اقسام المعرف الثالث فى بيان ما يعرف ويعرف به المبحث الاول فى شرائط المعرف معرف الشئ ما يستلزم معرفته معرفة الشئ والمراد بمعرفة الشئ المعرفة التى هى اعم من المعرفة الحاصلة من التعريف الحدى ومن المعرفة الحاصلة من التعريف الرسمى ليتناولهما هذا التعريف لكن على هذا التعريف يلزم ان المحدود والمرسوم معرفا للحد والرسم لانه يصدق على المحدود ⊛ والمرسوم ان معرفته مستلزمة لمعرفة الحد والرسم اللهم الا ان يراد بالاستلزام استلزام السبب للمسبب لا العكس لكن الاستلزام اعم من استلزام السبب للمسبب وبالعكس ولا دلالة للعام على الخاص وقيل معرف الشئ ما يكون معرفته سببا لمعرفة الشئ وهذا انما يستقيم على رأى من يجوز التعريف بالمفرد واما من لايجوز التعريف بالمفرد فلا يجوز هذا التعريف

لعدم اطراده فانه يصدق على الخاصة اللازمة البينة البسيطة التى
يكون معرفتها سببا لمعرفة ذى الخاصة والحق ان التعريف بالمفرد لا
يصح لان الشئ المطلوب تصوره بالنظر يجب ان يكون متصورا بوجه
ما والا لامتنع طلبه ولا بد من تصور يستفاد منه تصور المطلوب
وذلك التصور غير التصور بوجه ما وللتصور بوجه ما مدخل فى التصور
المطلوب فوجب تحقق التصورين فى وقوع التصور المطلوب فلا يقع
التصور المطلوب بمفرد فالموقع للتصور المطلوب مؤلف معرف
الشئ قول يفيد تصوره تصور الشئ فخرج به الحجة قيل لو احتاج
المعرف الى معرف لتسلسل واللازم باطل بيان الملازمة انه لو احتاج
المعرف الى معرف لاحتاج معرف المعرف الى معرف اخر ويتسلسل وايضا
لو كان للمعرف معرف يلزم تساويهما لان شرط المعرف مساواته
للمعرف لكنه اخص منه لانه معرف خاص ضرورة كونه معرفا للمعرف
فلا يصح التعريف به اجيب عن الاول بان معرف المعرف مندرج
تحت المعرف المطلق من حيث هو معرف ويمتاز عن سائر المعرفات
باضافته الى المعرف المطلق فاذا عرفنا مطلق المعرف يلزم معرفة
معرفه من حيث هو معرف واضافته الى المعرف ايضا معلومة عند
معرفة المضافين فيصير هو بمجموعه معلوما فلا يحتاج الى معرف اخر
قيل فيه نظر لان المجموع المركب من المعرف مع الاضافة معرف بالجزئين
المعرف والاضافة ولا يلزم من كون الجزئين معلومين بالقوة كون
المجموع منهما غير محتاج الى معرف اخر والجواب الحق ان هذا التسلسل
تسلسل فى الامور الاعتبارية فينقطع بانقطاع اعتبار العقل فان العقل
قد يعتبر معرف المعرف من حيث انه معرف وبه يعرف المعرف وبهذا
الاعتبار لا يحتاج الى معرف وقد يلتفت العقل الى نفسه وينظر اليه

من حيث هو فيحتاج الى معرف ولا يعتبر العقل على هذا الوجه دائما فينقطع
التسلسل بانقطاع اعتبار العقل على هذا الوجه والجواب عن الثاني
انه يجوز ان يكون الشيء باعتبار ذاته مساويا للشيء وباعتبار عارض
من عوارضه اخص منه ومعرف المعرف كذلك فانه باعتبار ذاته مساو
للمعرف وباعتبار انه معرف خاص اخص منه وهو باعتبار انه معرف للمعرف لا
باعتبار انه اخص منه ومعرف الشيء يجب ان يكون العلم به سابقا على
العلم بالمعرف لان العلم بالمعرف سبب للعلم بالمعرف والسبب سابق على
المسبب واذا كان العلم بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف يجب ان يكون
اجلى منه فلا يصح تعريف الشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء اى يكون
ماجعل معرفا بحالة اذا علم علم المعرف واذا جهل جهل كما قيل الزوج
عدد ليس بفرد فان الفرد مساو للزوج في الجلاء والخفاء ولا يصح
ايضا تعريف الشيء بنفسه والا يلزم ان يكون العلم به قبل العلم به
فيلزم تقدم الشيء على نفسه سواء جعل المعرف نفس المعرف فقط كقولهم
الحركة اى الاينية نقلة او جعل نفس المعرف مع غيره كقولهم الانسان
حيوان بشر والاول مثال للعرض والثاني للجوهر ولا يصح تعريف
الشيء بما هو اخفى منه سواء توقف الاخفى على المعرف اولم يتوقف
واذا توقف عليه فاما بمرتبة واحدة وهو الدور الظاهر او باكثر من
مرتبة واحدة وهو الدور الخفي اما اذا توقف عليه بمرتبة واحدة فكتعريف
الشمس بانها كوكب نهارى ثم تعريف النهار بانه زمان ظهور
الشمس فوق الافق واما اذا توقف عليه باكثر من مرتبة واحدة فكتعريف
الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه عدد منقسم بمتساويين
ثم تعريف المتساويين بالشيئين اللذين لا يفضل احدهما على الاخر ثم
تعريف الشيئين بالاثنين واما التعريف بالاخفى الذى لم يتوقف على المعرف

فكما

فكما يقال النار ركن شبيه بالنفس والنفس اخفى من النار عند العقل لكن
لم يتوقف معرفة النفس على معرفة النار وينبغي ان يقدم الاعم في التعريف
لشهرته وظهوره لان شروط الاعم ومعانداته فان كل ما هو شرط للعام
ومعاند له فهو شرط للخاص ومعاند له من غير عكس ولا شك انه ما قل شرطه
ومعانده اكثر وجودا عند العقل فيكون اظهر واشهر عند العقل والاظهر
عند العقل يجب تقديمه لان المتعلم يذكره اولا ثم ينتقل الى الاخص قيل
انما يجب تقديم الاعم في الحدود التامة لان الاعم فيها هو الجنس وهو يدل
على شئ مبهم غير محصل بعينه ويحصله الاخص الذي هو الفصل فاذا لم
يقدم الجنس يختل الجزء الصوري من الحد فلا يكون تاما مشتملا على جميع الاجزاء
واما في غير الحد التام فتقديم الاعرف اولى وليس بواجب وفيه نظر فان
جميع الذاتيات في الحد التام ليس الا الجنس والفصل القريبين وهذا المعنى
محقق سواء قدم الجنس على الفصل او اخر فان تقديم الجنس على الفصل ليس
بالجزء الصوري للحد التام حقيقة وذلك لان تقديم الجنس على الفصل
اضافة عارضة للجنس بالقياس الى الفصل والاضافة العارضة للشئ
بالقياس الى غيره متاخرة عنهما متوقفة عليهما فلا تكون مقومة لماهية
الجنس والفصل ولا لوجودهما الاجمالي الوحداني ولا لوجودهما التفصيلي
فلا يكون جزءا صوريا للحد التام لا يقال ما ذكرتم يفيد ان تقديم الجنس
على الفصل ليس بجزء صوري للجنس والفصل ولا يلزم ان لا يكون جزءا صوريا
للحد التام فانه يجوز ان يكون للحد التام مادة هي الجنس والفصل وصورة
هي تقديم الجنس على الفصل لانا نجيب بان الحد التام عبارة عن جميع ذاتيات
المحدود ومطابق له فكل ما لا يكون جزءا لحقيقة المحدود لا يكون جزءا
للحد التام وكل ما يكون جزءا للحد التام يكون جزءا للمحدود وتقديم الجنس
على الفصل ليس بجزء للمحدود فلا يكون جزءا للحد التام والا لكان جزءا للمحدود

اقول من شروط الاخص معانداته

واطلاق الجزء الصورى على تقديم الجنس على الفصل بطريق المجاز ولا يلزم
من وجوب تقديم الجنس على الفصل كونه جزءا صوريا له لجواز ان يكون شرطا
كما ان وجوب تقديم الجنس على الفصل باعتبار الاستلزام ووجوب تقديم
الفصل على الجنس باعتبار التحصيل لا يقتضى ان يكون تقديم الجنس على الفصل
للاول الاعتبارين وتقديم الفصل على الجنس لثانيهما جزءا صوريا للماهية
المتقومة بهما والحق ان العام ينبغى ان يقدم على الخاص فى التعريف سواء كان
العام جنسا او عرضا عاما وسواء كان الخاص فصلا او خاصة لان الخاص
يفيد التميز والتميز لا يحصل الا بعد الاشتراك فلا بد من اعتبار المشترك
اولا حتى يتصور التميز وينبغى ان يجتنب فى التعريفات عن الالفاظ الغريبة اى
التى لا يكون استعمالها مشهورا او يختلف بحسب قوم قوم ويقابلها المعتادة
وعن الالفاظ المجازية اى الالفاظ المستعملة فى غير ما وضعت له لعلاقة
بينهما لانها محتاجة الى كشف وبيان فيلزم احتياج القول الشارح الى قول
شارح وينبغى ان يجتنب فى التعريفات عن التكرار من غير ضرورة او حاجة
سواء كان المكرر نفس الحد مثل ان يقال العدد كثرة مجتمعة من الاحاد
والمجتمعة من الاحاد نفس الكثرة او بعض اجزاء الحد مثل الانسان حيوان
جسمانى ناطق فان الحيوان يؤخذ فى حده الجسم حين يقال انه جسم ذو
نفس حساس متحرك بالارادة فقد كرر الجسم الذى هو بعض اجزاء حد الانسان
واما التكرار بحسب الضرورة فهو الذى لو لم يقع لم يبق التعريف صحيحا مثل التكرار
الذى يقع فى تعريف المتضايفين فان المتضايفين هما اللذان يكونان معا
فى التعقل والوجود مثل الابوة والبنوة فانه لا يتقرر للواحد منهما ثبوت
الا عند ثبوت الاخر وكذا لا يعقل كل منهما الا عند تعقل الاخر فيجب ان يعرف
كل واحد منهما بايراد السبب الذى يقتضى كونهما متضايفين ليحصلا معا فى
العقل ويخص البناء بالذى يراد تعريفه منهما فيجب ان يقع تكرار للسبب حتى يلزم منه

تخصيص

والا يلزم اجتماع النقيضين لان على تقدير ان يكون تقديم الجنس على الفصل للاول الاعتبارين جزءا صوريا له ولو كان تقديم الفصل على الجنس جزءا صوريا يلزم اجتماع النقيضين وكذا الكلام فى الاخر

قوله اى التى لا يكون استعمالها مشهورا اى يكون غريبا بحسب قوم ويكون غريبا بحسب قوم دون قوم

والعلاقة بكسر العين يستعمل فى المحسوسات وبفتحها يستعمل فى المعقولات

اعلم ان التكرار ما يذكر بمطابقة او تضمنا لا ما يذكر التزاما والا لكان ذكر الجنس تكرارا بدلالة الفصل عليه التزاما

والتكرار الضرورى ما نشأ من نفس المفهوم فان مفهوم الاب مفهوم واحد لا بد فى تعريفه من قيد الحيثية التى هى تكرار ما تقدم عليها

تخصيص البيان بالمقصود منهما بالتعريف مثل ان يقال الاب حيوان يتولد من نطفة حيوان
اخر من نوعه من حيث يتولد من نطفته حيوان اخر من نوعه فالحيوان الاول هو
الذات الذى هو معروض اضافة الابوة والاخر الذى هو من نوعه هو ذات
الابن الذى هو معروض اضافة البنوة وقد اخذ اعاريين عن الاضافة والتولد
من نطفته سبب تضايفهما ومن حيث يتولد من نطفته تكرار ضرورى للسبب فذكر
السبب للحوق الاضافة الى الحيوان الذى هو معروض الابوة وتكراره لتخصيص البيان
بر فان الاب انما يكون مضافا الى الابن من هذه الحيثية فلو لم تكرر لم يكن التعريف صحيحا
لانه قد يصدق الحد على الابن لان الابن قد يكون كذلك فلا يكون مطردا فلا
يكون صحيحا واما اذا كرر فلم يصدق الحد على الابن فان الابن وان كان حيوانا تولد
من نطفة حيوان اخر من نوعه لكن لا يكون ابا من هذه الحيثية بل انما يكون من حيث
هو تولد من نطفة شخص آخر من نوعه فيصح الحد بتكرار بعض اجزائه ولا يصح بدونه
واما التكرار بحسب الحاجة فهو التكرار الذى لو لم يقع يكون التعريف صحيحا لكن لم يكن كاملا
وقد جعل كثير من المنطقيين تعريف المركب من الذات والعرض الذاتى له من هذا
القبيل كما فى قولهم الانف الافطس انف ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا فى الا
فصار الانف والتقعير تكرارا وهذا التكرار انما ساغ للحاجة فانه لو لم يقع تكرار
فى التعريف يكون صحيحا فانه يجوز ان يقال فى تعريف الانف الافطس هو شئ ذو
تقعير مختص بالانف فيكون التعريف صحيحا لكن لا يكون كاملا لان السؤال عن الانف
الافطس فاحتاج المجيب الى هذا التكرار ليكون الجواب مطابقا للسؤال فاذا لم يكرر لم يكن
كاملا قيل لا فرق بين الحاجة والضرورة اذ المسئول عنه فيهما ان كان هو المعروض
فقط فلا حاجة الى تكرار ولا ضرورة وان كان المعروض مع العارض فالتكرار ضرورى
فى محل الحاجة والا اختل التعريف واجيب بان بينهما فرقا فان التكرار الضرورى
هو الذى لم يبق التعريف صحيحا والتكرار فى محل الحاجة هو الذى لو لم يتكرر لم يكن التعريف
تاما والحق ان هذا النوع من المركبات وهو المركب من الذات والعرض الذاتى له يكون

التكرار فى تعريفه ضروريا باعتباران السائل سؤال عن المجموع فيجب ان يذكر الذات مرة لتعريفه و مرة لتعريف العرض الذاتى له وليس بضرورى فى نفس الامر لانه لو كان السؤال عن العرض الذاتى له وحده لم يكن هناك حاجة الى التكرار لكن احتاج المجيب الى التكرار ليكون جوابه مطابقا للسؤال **قال** الثانى فى اقسام المعرف معرف الشئ لابد وان يساويه فى العموم والخصوص ليشمل جملة افراده ويميزها عن غيرها فلا يخلو من ان يكون داخلا فيها او خارجا عنها او مركبا منهما والاول اما ان يكون جميع اجزائه وهو الحد التام او لم يكن وهو الحد الناقص والثانى هو الرسم الناقص والثالث ان كان المميز داخلا يسمى حدا ناقصا ايضا وان كان بالعكس كما اذا تركب من الجنس والخاصة يسمى رسما تاما **اقول** المبحث الثانى فى اقسام المعرف معرف الشئ يجب ان يساويه فى العموم والخصوص اى فى الصدق على معنى انه يجب ان يصدق المعرف على كل ما يصدق عليه المعرف وهو الاطراد والمنع وبالعكس اى يجب ان يصدق المعرف على كل ما يصدق عليه المعرف وهو الجمع والانعكاس لانه لو لم يكن مساويا له فى الصدق لكان مباينا له او اخص من وجه او اخص منه مطلقا او اعم منه مطلقا والكل باطل اما الاول والثانى فظاهر لان المعرف يجب ان يكون تصوره مستلزما لتصور المعرف والمباين والاخص من وجه لا يكون كذلك واما الثالث فلان الاخص مطلقا لا يشمل على جميع افراد المعرف فيكون اقل وجودا وما هو اقل وجودا اخفى والاخفى لا يصلح للتعريف واما الرابع فلان الاعم مطلقا لا يميز ماهية المعرف عن غيرها لانه مشترك بينها وبين غيرها والمشترك بين الشيئين لا يميز احدهما عن الآخر ولان تصور الاعم مطلقا غير مستلزم لتصور الاخص فان تصور الحيوان والماشى غير مستلزم لتصور الانسان اذا عرفت ذلك فنقول المعرف

على اربعة اقسام حد تام وحد ناقص ورسم تام ورسم ناقص وجه الحصر
في هذه الاربعة ان المعرف الذى هو غير المعرف ومساوله في الصدق
لا يخلو من ان يكون داخلا في المعرف او خارجا عنه او مركبا منهما والاول
وهو ان يكون المعرف داخلا في المعرف اما ان يكون المعرف جميع اجزاء المعرف
وهو الحد التام كالحيوان الناطق في تعريف الانسان اولم يكن المعرف جميع
اجزاء المعرف وهو الحد الناقص كالجسم النامي الناطق او الجسم الناطق
او الجوهر الناطق في تعريف الانسان والثاني وهو ان يكون المعرف خارجا
عن المعرف وهو الرسم الناقص كالماشي منتصب القامة في تعريف الانسان
والثالث وهو ان يكون المعرف مركبا من الداخل والخارج ان كان المميز داخلا
اى يكون المميز فصلا قريبا يسمى حدا ناقصا ايضا كالماشي الناطق في تعريف
الانسان وان كان بالعكس اى يكون المميز خارجا فهو الرسم التام ان كان
الداخل الجنس القريب كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان وان كان
الداخل غير الجنس القريب فهو الرسم الناقص ايضا كالجسم النامي الضاحك
او الجسم الضاحك او الجوهر الضاحك في تعريف الانسان فظاهر كلام
المص يقتضي ان يكون المميز الخارج مع اى جنس كان قريبا او بعيدا يسمى
رسما تاما وح يجوز ان يكون الرسم التام اكثر من واحد وعليها قرر لا يكون
الرسم التام الا واحدا كما ان الحد التام لا يكون الا واحدا واما الحدود
الناقصة والرسوم الناقصة يجوز ان تكون متعددة **قال** واعترض
عليه اولا بان مجموع اجزاء الشيء عينه والجزء انما يعرف الكل اذا عرف شيئا
من اجزائه وذلك الجزء اما ان يكون هو فيلزم تعريف الشيء بنفسه او ما
هو خارج عنه والخارج انما يعرف اذا عرف اختصاصه به وذلك يتوقف
على معرفته ومعرفة ما يغايره من الامور الغير المتناهية وذلك محال وثانيا
بان المطلوب ان كان مشعورا به امتنع تحصيله وان لم يكن مشعورا به

امتنع طلبه **اقول** اعترض الامام على التعريف من وجهين الاول ان
تعريف الشي مح لان تعريفه بنفسه مح وح التعريف اما بالداخل او بالخارج
او بالمركب منهما والاول اما ان يكون الداخل جميع الاجزاء او بعضها وكل منهما
باطل اما جميع الاجزاء فلان مجموع اجزاء الشي نفسه فتعريف الشي بجميع
اجزائه تعريف الشي بنفسه وهو مح واما بعض الاجزاء فلان الجزء انما يعرف
الكل اذا عرف شيئا من اجزائه لانه لو لم يعرف شيئا من الاجزاء لكان جميع
الاجزاء غنية عن التعريف ومعرفا بغيره لذلك الجزء الذي فرض انه معرف
للشي واذا كان جميع اجزاء الشي معلوما يكون الماهية معلومة فلا يكون
ذلك الجزء معرفا له هف فثبت ان الجزء انما يعرف الشي اذا عرف شيئا
من اجزائه فذلك الجزء المعرف اما ان يكون هو الجزء المعرف فيلزم تعريف الشي
بنفسه او ما هو خارج عنه فيلزم التعريف بالخارج والتعريف بالخارج مح
لان الخارج انما يعرف الشي اذا عرف اختصاصه به لان الوصف الذي
لا يختص بالشي لا يصلح لتعريفه فاذا لم يعرف اختصاصه به احتمل عدم
اختصاصه به فلا يفيد معرفته والاختصاص هو ثبوت الوصف للشي وانتفاؤه
عن غيره فمعرفة الاختصاص يتوقف على معرفة الشي ومعرفة ما يغايره
من الامور الغير المتناهية اذ يمتنع معرفة الاختصاص مع الجهل بالشي وبما
عداه فيتوقف معرفته على معرفة الشي وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير
المتناهية وذلك مح فانه يلزم من معرفة الشي الدور لانه ح يتوقف
معرفة الشي على تعريف الخارج اياه وتعريف الخارج اياه يتوقف على معرفة
اختصاصه بالشي ومعرفة اختصاصه بالشي يتوقف على معرفة الشي فيلزم
الدور ومن معرفة ما عداه احاطة الذهن بما لا يتناهى لان ما عداه غير
متناه والمركب من الداخل والخارج خارج لان المركب من الداخل والخارج
لا يكون نفس الشي ولا داخلا فيه والا يلزم ان يكون الخارج داخلا لان الجزء

الخارج جزء من المركب منه ومن الداخل وجزء الجزء جزء لا يقال المركب من
الداخل والخارج لا يكون خارجا والا يلزم ان يكون الجزء الداخل خارجا
لانا نقول دخول المركب في الشيء يوجب دخول كل جزء منه فيه واما خروجه
عن الشيء فلا يوجب خروج كل جزء منه عنه فيلزم من بطلان التعريف بالخارج
بطلان التعريف بالمركب من الداخل والخارج الثاني ان الشيء المطلوب
تصوره ان كان مشعورا به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن
مشعورا به امتنع طلبه لامتناع توجه الطالب نحو ما لا شعور به **قال**
واجيب عن الاول بان الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد
منها متقدم على شيء يمتنع ان تكون نفسه ومعرفا به ومعرف الشيء ليس بواجب
ان يعرف شيئا من اجزائه اصلا لجواز استغنائها باسرها وتعريف الوصف
متوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصوره بعينه
وذلك انما يتوقف على اختصاصه وشموله في نفس الامر لا على العلم
بهما وهو ضعيف لان تقدم كل واحد لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو
كل ومجموع ليدل على المغايرة ولو كانت الاجزاء باسرها حتى الصوري
معلومة كانت الماهية معلومة والا لم يفد التحديد ولو استلزم الخارجي
تصوره تصوره فان كان متصورا كان الملزوم متصورا فاستغنى عن
التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به بل الجواب ان الاجزاء على
انفرادها معلومة والتحديد استحضارها مجموعة بحيث يحصل
في الذهن صورة مطابقة للمحدود وكذا الرسم اذا كان مركبا واما المفرد
فلا يفيد وعن الثاني بان توجه الطلب نحو الشيء المشعور به ببعض
اعتباراته فلا استحالة **اقول** اجيب عن الاعتراض الاول بان التعريف
بالداخل والخارج صحيح اما التعريف بالداخل اذا كان جميع الاجزاء فلا نم
ان جميع الاجزاء نفسه حتى يلزم ان يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفا

قوله اذا كان جميع الاجزاء للشيء معلوما بدون تعريف ذلك الجزء للشيء منها سيد

قوله لانا نقول دخول المركب آه فان المركبات كلها في ثبوتها يحتاج الى وجود جميع الاجزاء وفي انتفائها يكفي جزء واحد سيد

قوله لان دخول الشيء في الشيء عبارة عن حصوله فيه وخروج الشيء عن الشيء عبارة عن انتفائه عنه ويلزم من تحققه تحقق كل جزء من اجزائه ولا يلزم من انتفائه انتفاء كل جزء من اجزائه فلا يلزم من خروج الكل عن الشيء خروج كل جزء من اجزائه ح

قوله بل الجواب آه حاصله ان يقال لم يجوز التعريف ببعض الاجزاء مع انه لا يعرف شيئا من اجزائه قوله ولو كانت الاجزاء باسرها معلومة كانت الماهية معلومة قلنا لا نسلم لجواز ان يكون الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد يفيد استحضار تلك الاجزاء ح

اعلم انه لا يخفى ان القدح في بعض مقدمات هذا الاستدلال للامام كافية في دفعه الا انهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء المعينة وبالخارج احتجنا الى التفصي عن الاشكال الثلاثة شرح مقاصد

بيت

(حداست تصورات مجموع ❁ مجموع تصورات محدود)

بنفسه فان الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشيا التى كل واحد منها متقدم على
الشئ يمتنع ان يكون نفس ذلك الشئ حتى يلزم ان يكون التعريف بجميع الاجزاء
تعريفا للشئ بنفسه واما التعريف بالداخل اذا كان بعض الاجزاء فصحيح قوله
والجزء انما يعرف الشئ اذا عرف شيئا من اجزائه قلنا لانم فان معرف الشئ
ليس بواجب ان يعرف شيئا من اجزائه اصلا لجواز استغناء الاجزاء باسرها
عن تعريف الجزء اياها قوله اذا كان جميع الاجزاء معلومة يكون الماهية
معلومة فلا يكون الجزء معرفا لها قلنا لانم ان جميع الاجزاء اذا كانت
معلومة يكون الماهية معلومة فان الكل غير جميع الاجزاء فيجوز ان يكون
جميع الاجزاء معلومة ولا يكون الكل معلوما فيحتاج الكل الى التعريف والجزء
يعرفه واما التعريف بالخارج فلانم انه باطل قوله الخارج انما يعرف الشئ
اذا عرف اختصاصه به قلنا لانم قوله لان الوصف الذى لا يختص
بالشئ لا يصلح للتعريف قلنا مسلم قوله فاذا لم يعلم اختصاصه به احتمل
عدم اختصاصه به فلا يفيد معرفته قلنا لانم انه اذا لم يعلم اختصاصه به
احتمل عدم اختصاصه به فانه يجوز ان يكون مختصا به فى نفس الامر ولم يعلم
اختصاصه به فلا يحتمل عدم اختصاصه به وح يفيد معرفته فان افادة
الوصف الخارجى لمعرفة الموصوف يتوقف على كون الوصف المعرف بحيث
يلزم من تصوره تصور الموصوف بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاص
الوصف الخارجى بالموصوف وشموله له فى نفس الامر فانه لو لم يكن
مختصا به لكان مشتركا بين الموصوف وغيره فيكون اعم منه والعام
لا يلزم من تصوره تصور الخاص ولو لم يكن شاملا لكان اخص والاخص
اخفى فلا يصلح للتعريف وافادة الوصف الخارجى لمعرفة الموصوف لا يتوقف
على العلم بالاختصاص والشمول فان المفيد للتصور هو معرفة الوصف
المختص الشامل لا معرفة اختصاص الوصف الخارجى بالموصوف فجاز

قوله فيجوز ان لا يكون جميع الاجزاء معلومة وبما بقا لان المعرف موجود للمعرف وموجود الكل موجود الاجزاء لم فان موجود الشئ ليس موجود اجزائه فتدبر سيد

وفائدة هذا القيد ان المعلومية لا يلزم من الكلام فالمراد المعلومية بدون تعريف هذا الجزء

اى بان كل واحد من اجزاء المعجون معلوم مع الجهل بحقيقة المعجون وعلم منه التغاير بين جميع الاجزاء ونفسه

اى بتشخصه لا بجنسه كما يلزم من تصور الماشى تصور الانسان بجنسه فلا يصح التعريف

اى شمول الوصف الخارجى لجميع افراد الموصوف فى نفس الامر

سند لمنع قوله الخارج انما يعرف الشئ اذا عرف اختصاصه به

قوله اذا لم يعرف اختصاصه لم يصلح لكونه معرفا

فجاز ان يكون بين الوصف المختص الشامل وبين الموصوف ملازمة بينة بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصور الموصوف وان لم يعلم اختصاصه وشموله ولئن سلم ان التعريف بالخارج يتوقف على معرفة اختصاص الوصف الخارج بالموصوف لكن لا نم لزوم الدور ومعرفة ما لا يتناهى قوله معرفة الاختصاص يتوقف على معرفة الموصوف وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية قلنا العلم بالاختصاص يتوقف على العلم بالموصوف بوجه ما وعلى العلم بما عداه مما لا يتناهى مجملا فلا يلزم الدور ولا الاحاطة قال المص وهذا الجواب ضعيف فان تقدم كل واحد من الاجزاء بالطبع لا يقتضى تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع ليدل على مغايرة جميع الاجزاء لنفس الشئ فانه يجوز ان يكون كل واحد من الاجزاء متقدما بالطبع والكل من حيث هو كل ومجموع لا يكون متقدما ويكون ح جميع الاجزاء نفس الشئ فلا يصح التعريف بجميع الاجزاء لامتناع تعريف الشئ بنفسه واما قوله معرف الشئ ليس بواجب ان يعرف شيئا من اجزائه لجواز استغنائها باسرها فيقال لو كان الاجزاء باسرها حتى الجزء الصورى معلومة كانت الماهية معلومة لانه لو لم يكن الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء حتى الجزء الصورى لم يفد التحديد معرفة المحدود ولكنه مفيد عندكم واذا كانت الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء يكون غنية عن تحديد الجزء بها فلا يكون الجزء معرفا لها واما قوله فى الجواب عن التعريف بالخارج تعريف الموصوف متوقف على كون الوصف لمعرف بحيث يلزم من تصوره تصوره بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاصه وشموله فى نفس الامر لا على العلم بهما فيقال لو استلزم الخارجى تصوره تصوره فان كان الخارجى متصورا كان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن الخارج متصورا امتنع التعريف به ثم قال المص بل الجواب ان التعريف

قوله لا يقتضى تقدم الكل والا يلزم تقدم جميع الاجزاء على جميع الاجزاء سيد شريف

ولا يقال الهيئة الاجتماعية للحدود ان اعتبرت فلا يكون مجموعة تصورات الاجزاء لانا نقول الهيئة الاجتماعية معتبرة ايضا ولكنها من جملة الاجتماعية هى تصور المجموع بل تصور الهيئة سواء كانت تصورات بعنى تصور كل جزء والحاصل ان تصور كل جزء وقطب وماديا هو الحد

قوله فلا يصح التعريف بجميع الاجزاء لان تقدم الدليل السالم عن المعارض لورود المنع على قوله ان تقدم كل واحد يقتضى تقدم الكل اى المجموع سيد شريف

قوله لم يفد التحديد معرفة المحدود الا معرفة اى بل لكنه اذ لا يحصل منه وهيئته جميع الاجزاء مادية وصورية سيد شريف اى على مذهبكم

قوله لكنه مفيد عندكم اه لان ذلك هو معنى فايدة التحديد ان يكون بجميع الاجزاء واذا لم يستلزم معرفة جميع الاجزاء معرفة الماهية لم يكن الحد مفيدا لمعرفة المحدود وهو ظاهر البطلان حفيد

قوله يكون غنية اه لان التحديد انما يكون بالاجزاء واذا لم يفد معرفة الاجزاء معرفة الماهية لم يفد التحديد حفيد

قوله وشموله فى نفس الامر اقول اذا لم يعرف الاختصاص والشمول لا يحصل العلم بكونه معرفا فلا يمكن تعريف عصام

قوله فاستغنى عن التعريف قد يجاب بان يكون متصورا ولا يكون ملتفتا الى تصوره فيكون المعرف الخارجى مع التصور المعنى بالالتفات الى المطلوب لا تحصيله بالمعقول من الحاصل بالتعريف اليها

قوله ان لم يكن الخارج متصورا بل تصورا يكون الخارج تصوره عنه فلا يلزم ذلك

بجميع الاجزاء معتبر فان الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد يفيد
استحضار الاجزاء مجتمعة بحيث يحصل فى الذهن صورة معلومة مطابقة
للمحدود وتحقيق ذلك ان جميع الاجزاء نفس الماهية لكن جميع الاجزاء
يعتبر فى الذهن على وجهين احدهما على سبيل الاجمال بان يحصل لجميع
الاجزاء وجود واحد وبهذا الاعتبار هو المحدود وثانيهما على
سبيل التفصيل بان يحصل لكل جزء وجود على حدة وجميع الاجزاء بهذا
الاعتبار حد فلا يلزم من تعريف جميع الاجزاء على سبيل الاجمال بجميع الاجزاء
على سبيل التفصيل تعريف الشئ بنفسه بيان ذلك ان تعريف الماهية
بجميع الاجزاء معناه ان تصورات جميع الاجزاء يفيد تصور جميع الاجزاء
وجميع تصورات الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء لان جميع تصورات الاجزاء
عبارة عن جميع وجودات الاجزاء فى الذهن لان تصور الشئ عبارة
عن وجوده فى الذهن فتصورات جميع الاجزاء وجوداتها فى الذهن
ووجودات الاجزاء فى الذهن غير وجود جميع الاجزاء فى الذهن اعنى وجود
الماهية اما بالذات وبالاعتبار فان وجودات الاجزاء وجودات
متعددة متعلقة بالاجزاء بان يكون لكل جزء وجود فى الذهن مغاير
لوجود الاخر اما بالذات وبالاعتبار ووجود جميع الاجزاء وجود
واحد متعلق بالجميع ولاشك ان الوجودات المتغايرة المتعلقة بالاجزاء
غير وجود واحد متعلق بالجميع فتصورات جميع الاجزاء غير تصور
جميع الاجزاء فلا يلزم من التعريف بجميع الاجزاء تعريف الشئ بنفسه
فان قيل لايخلو اما ان يكون لكل واحد من الاجزاء وجود على حدة
فى الذهن فيلزم ان يكون لكل من الجنس والفصل فى الذهن وجود
مغاير لوجود الاخر فى الذهن فامتنع حمل احدهما على الاخر بالمواطئة
وامتنع ايضا حملها على المجموع الحاصل منهما بالمواطاة وشرط المعرف

ان يكون مساويا للمعرف فى الصدق واذا لم يكن محمولا بالمواطاة امتنع
ان يكون مساويا له فامتنع التعريف به واما ان يكون الجميع موجودا
بوجود واحد فى الذهن فيلزم تعريف الشى بنفسه اجيب بان لكل من الجنس والفصل
وجودا مغايرا لوجود الاخر فى الذهن وامتنع حمل احدهما على الاخر بالمواطاة
بهذا الاعتبار وامتنع ان يكون جميع الاجزاء بهذا الاعتبار مساويا للماهية
فى الصدق لكن شرط المعرف ان يكون مساويا للمعرف فى الصدق باعتبار
ماهيته لا باعتبار ماهيته بقيد الوجود وكل من الجنس والفصل وان كان
له وجود مغاير لوجود الاخر ومع اعتبار تقيده بهذا القيد لا يحمل احدهما
على الاخر لكن باعتبار ان كلا منهما قد يوجد مع الاخر بوجود واحد يصدق على
احدهما على الاخر وعلى تقدير ان يكون الجميع موجودا بوجود واحد لا يلزم
من التعريف بالاجزاء الموجودة فى الذهن بوجود واحد تعريف الشى بنفسه
وذلك لان الوجود الواحد باعتبار لحوقه لماهية الجنس فى الذهن تصور
لماهية الجنس وباعتبار لحوقه لماهية الفصل تصور لماهية الفصل وباعتبار
لحوقه بالمجموع الحاصل من الجنس والفصل تصور للماهية فالتصورات
متغايرة وان كان الوجود فى الذهن واحدا فمجموع تصور الجنس والفصل
غير تصور المجموع الحاصل من الجنس والفصل ومجموع التصورين مفيد
لتصور المجموع فلا يلزم تعريف الشى بنفسه وكذا الرسم ان كان مركبا
يكون مفرداته متصورة ولم يلزم
من تصور مفرداته تصور المرسوم بل يتوقف على استحضارها مجموعة بحيث
يحصل فى الذهن صورة مطابقة للمرسوم وكذا الحد الناقص واما المفرد
فلا يفيد لانه ان كان متصورا يكون المعرف متصورا فاستغنى عن التعريف
وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به والجواب عن الثانى ان توجه الطلب
نحو الشى المشعور به ببعض اعتباراته فلا استحالة فان الشى المطلوب تصوره

معلوم من وجه وتوجه الطلب نحو الشيء ذي الوجهين لا نحو الوجه المعلوم
او الوجه المجهول فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا طلب المجهول **قال**
الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به الحقايق اما ان تكون بسيطة او مركبة
وكل منهما اما ان يتركب عنه غيره او لا يتركب فالبسيط الذي لا يتركب
عنه غيره لا يحد ولا يحد به كالواجب والذي يتركب عنه غيره لا يحد
ويحد به كالجوهر والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يحد ولا يحد به
كالانسان والذي يتركب عنه غيره يحد ويحد به كالحيوان
فالحد للمركب وكذا الرسم التام اما الرسم الناقص فيشملهما **اقول**
المبحث الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به من الحقايق الحقايق اما ان تكون
بسيطة اي لا يكون لها جزء بان لا تلتئم من شيئين او اكثر او مركبة اي يكون
لها جزء بان تلتئم من شيئين فصاعدا وكل واحد من البسيط والمركب
اما ان يتركب عنه غيره او لا فهذه اربعة اقسام فالبسيط الذي
لا يتركب عنه غيره لا يحد لا حدا تاما ولا حدا ناقصا لان كلا من الحد
التام والناقص لا يمكن الا لما له جزء والبسيط لا جزء له ولا يحد به
غيره ضرورة عدم كونه جزءا لغيره كالواجب فانه لا جزء له ولا هو جزء
لغيره فلا يحد ولا يحد به والبسيط الذي يتركب عنه غيره لا يحد
لانه لا جزء له ويحد الغير به لانه جزء لغيره كالجوهر فانه بسيط لا جزء له
ويتركب عنه غيره لانه جنس للجواهر فلا يحد ويحد الغير به والمركب
الذي لا يتركب عنه غيره يحد لان له جزءا ولا يحد الغير به ضرورة
عدم كونه جزءا لغيره كالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق ولا
يتركب عنه غيره ضرورة كونه نوعا سافلا فيحد ولا يحد به والمركب
الذي يتركب عنه غيره يحد لان له جزءا ويحد الغير به ضرورة كونه جزءا
له كالحيوان فانه مركب من الجسم والنامي والحساس ويتركب عنه غيره

كالانسان

والرسم الناقص عند الصنف هو المركب من العرض العام والخاصة وهو لا يختص بالمركبات هامش

وجه الحصر في المباحث الثلث ان يقال اما ان يبحث فيه عن المادة اولا الاول المبحث الثالث والثاني اما ان يكون مختصا ببعض الحجج او لا الاول الثاني والثاني الاول

قوله واراد باللزوم ما هو اعم اقول ليندرج فيه العلم الحاصل عقيب النظر بالعادة كما ذهب اليه الاشعري سيد شريف

كالانسان فيحد الحيوان ويحد به فالحد للمركب سواء كان حدا تاما او حدا ناقصا وكذا الرسم التام ضرورة تركبه من الجنس والخاصة واما الرسم الناقص فيشمل البسيط والمركب وكل ما له خاصة لازمة بينة غير بديهي يرسم وكل ما هو خاصة لازمة بينة لشئ غير بديهي التصور يرسم ذلك الشئ بها **قال** الفصل الثالث في الحجج وفيه مباحث الاول في انواع الحجج الدليل ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول فاما ان يستدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر ويسمى قياسا او بعكسه ويسمى استقراء تاما ان كان بجميع جزئياته وناقصا ان لم يكن او بجزئي على جزئي آخر ويسمى تمثيلا وقياسا في عرف الفقهاء والجزئي الاول اصلا والثاني فرعا والمشترك جامعا وتاثيره يعرف تارة بالدوران واخرى بالسبر والتقسيم او بغيرهما وقد استقصينا الكلام في منهاج الوصول الى علم الاصول **اقول** لما فرغ من الفصل الثاني في الاقوال الشارحة شرع في الفصل الثالث في الحجج وذكر فيه ثلثة مباحث الاول في انواع الحجج الثاني في القياس واصنافه الثالث في مواد الحجج المبحث الاول في انواع الحجج وهي جمع حجة وهي الموصل القريب الى التصديق والحجة والدليل مترادفان ورسم الدليل بانه ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول واراد بالعلم الملزوم والعلم اللازم التصديق الشامل للظن والاعتقاد واليقين واراد باللزوم ما هو اعم من اللزوم العادي والعقلي سواء كان بينا اي بغير وسط او غير بين اي بوسط وقوله بوجود المدلول لا يقتضي خروج الدليل المفضي الى المدلول العدمي لان المدلول العدمي له وجود في الذهن لان المدلول ما يتعلق به دلالة الدليل وهو من المركبات الخبرية المشتملة على النسبة الواقعة بين المحكوم

ويمكن ان يقال اضافة الوجود الى المدلول اضافة الصفة فيئول المعنى الى المدلول الموجود في الذهن لكن في الصفة مما لا [illegible] فيه سيد شريف

والمدلول هو اللغوي اي لا يلزم الدور لان الدليل والمدلول متضايفان كالاب والابن فيكونان متساويين في المعرفة والجهالة فلا يجوز اخذ احدهما في تعريف الآخر لان المعرف ينبغي ان يكون اجلى من المعرف

قوله لان المدلول العدمي له وجود في الذهن اقول هذا مسلم لكن لا يجدي نفعا لان العلم بالدليل يلزم منه وجود المدلول في الذهن سواء كان وجوديا او عدميا لا العلم بوجوده فيه ٨ سيد شريف

اللزوم البين كما في القياس الذي على هيئة الشكل الاول وغير البين كما في القياس الذي على هيئة سائر الاشكال فان انتاجها يتوقف على البيان بخلاف الاول

التعريف اللفظي هو الذي يقصد به تعيين صورة حاصلة من بين سائر الصور ليعلم ان المراد بلفظ كذا كقولك الغضنفر الاسد فانه يجري في البديهيات ايضا بخلاف التعريف للعدمي الذي يحصل في الذهن صورة لم تكن حاصلة فيه سواء كان حدا او رسما محصلا لصور حقائق الموجودات فالحد الاسمي ليس هو اللفظي كما توهم بعضهم

عليه وبه اعم من الثبوت والانتفاء ولكل منهما وجود فى الذهن
فالدليل ما يلزم من التصديق به التصديق بوجود المدلول اعم من ان يكون
المدلول من المركبات السلبية او الثبوتية ولما كان هذا التعريف
بحسب اللفظ لم يحاش فيه عن ذكر المدلول فان التعريفات اللفظية
لا يحترز فيها عن امثاله والدليل على ثلثة انواع ووجه الحصر ان الدليل
امر اضافى يستدل على شيئين احدهما ما يكون العلم به ملزوما والاخر
ما يكون العلم به لازما والاول مستدل به والثانى مستدل عليه
فالمستدل به اما ان يكون كليا او جزئيا وكذا المستدل عليه
واذا كان المستدل به والمستدل عليه كليين يجب تساويهما فى الصدق
ليلزم من العلم باحدهما العلم بالاخر اذا عرفت هذا فنقول اما
ان يستدل بالكلى على الجزئى كما يستدل بثبوت الامكان للتأليف
الذى هو كلى على ثبوته للجسم الذى هو جزئى بان يقال كل جسم مؤلف
وكل مؤلف ممكن فكل جسم ممكن او يستدل بالكلى على الكلى اى باحد
المتساويين على الاخر كما يستدل بثبوت الضحك للمتعجب بالقوة الذى
هو كلى مساو للانسان على ثبوته للانسان الذى هو كلى مساو للمتعجب
بالقوة بان يقال كل انسان متعجب بالقوة وكل متعجب بالقوة ضاحك
فكل انسان ضاحك ويسمى هذان القسمان قياسا او بعكسه اى يستدل
بالجزئى على الكلى ويسمى استقراء تاما ان كان الاستدلال بجميع جزئيات
الكلى عليه مثل ان يقال كل جسم ذو وضع لان الجسم اما بسيط او مركب
وكل منهما ذو وضع واستقراء ناقصا ان لم يكن الاستدلال بجميع جزئياته
بل ببعضها مثل ان يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان
الانسان والطيور والدواب كذلك والاستقراء الناقص لا يفيد
اليقين لجواز ان يكون حال البعض الذى لم يستقرأ بخلاف حال البعض

الذی استقرا کالتمساح فانه لا یحرک فکه الاسفل فلا یصدق الحکم الکلی
او یستدل بجزئی علی جزئی آخر لاشتراکهما فی وصف کما یستدل بحرمة الخمر علی حرمة
النبیذ لاشتراکهما فی الاسکار بان یقال النبیذ حرام کالخمر لاشتراکهما فی الاسکار
ویسمی تمثیلا فی عرف المتکلمین وقیاسا فی عرف الفقهاء والجزئی الاول
وهو الخمر فی مثالنا یسمی اصلا والجزئی الثانی وهو النبیذ فی مثالنا
یسمی فرعا والوصف المشترک بینهما وهو الاسکار فی مثالنا یسمی جامعا
والجامع انما یفید اذا ثبت کونه مؤثرا فی الحکم ای معرفا له وتأثیره یعرف
تارة بالدوران وهو ترتب الاثر علی الشئ الذی له صلوح العلیة وجودا
وعدما ای یوجد بوجوده ویعدم بعدمه کترتب الحرمة علی الاسکار
وجودا وعدما اما وجودا ففی ماء العنب عند وجود الشدة المطربة
واما عدما فعند کونه عصیرا لم یحدث فیه الشدة المطربة او عند صیرورته
خلا واخری بالسبر والتقسیم وهو حصر الاوصاف فی الاصل والغاء
البعض لیتعین الباقی للعلیة کما یقال علة حرمة الخمر اما الاسکار او کونه ماء
العنب او المجموع او غیرها وغیر الاسکار لا یکون علة بالطریق الذی
یفید ابطال علیة الوصف فتعین الاسکار للعلیة او بغیر الدوران المذکور
والسبر من الطرق الدالة علی علیة الوصف کالنص والاجماع والمناسبة
والشبه وقد استقصی المص الکلام فی القیاس فی منهاج الوصول
الی علم الاصول **قال** الثانی فی القیاس واصنافه القیاس قول
مؤلف من اقوال متی سلمت لزم عنه لذاته قول آخر وهو اما ان یشتمل
النتیجة او نقیضها بالفعل ویسمی استثنائیا اولا ویسمی اقترانیا
**اقول** المبحث الثانی فی القیاس واصنافه واعلم ان الجزئیات
المندرجة تحت الکلی اما ان یکون تباینها بالذاتیات او بالعرضیات
او بهما والاول یسمی انواعا والثانی اصنافا والثالث اقساما

فی عرف المنطقیین نسخه

ولما كان جزئيات المعرف وهي الحد التام والناقص والرسم التام
والناقص تباين بعضها بالذاتيات كتباين الحد التام والحد الناقص
وبعضها بالعرضيات كتباين الرسم التام والناقص سماها اقساما
ولما كان تباين جزئيات الحجة وهي القياس والاستقراء والتمثيل
بالذاتيات سماها انواعا ولما كان تباين جزئيات القياس وهي
الاستثنائي والاقتراني على هيئة الشكل الاول والثاني والثالث
والرابع بالعرضيات سماها اصنافا والقول يطلق على المسموع
اي الملفوظ وعلى المعقول اي المعنى القائم بالنفس والمراد به ههنا
المعقول لانه هو المستلزم للمطلوب وتسمية القول المسموع قياسا
بطريق المجاز قوله مؤلف من اقوال اراد به قضيتين فصاعدا
ليشمل القياس البسيط والقياس المركب ويخرج عنه القضية
الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها ولا ينتقض بنحو قولنا
فلان يطوف بالليل فهو سارق وبقولنا لما كانت الشمس طالعة كان
النهار موجودا فان كلا منهما قضية واحدة مستلزمة لقضية اخرى
ومع هذا قياس لانا لا نم ان قولنا فلان يطوف بالليل وحده يستلزم
قولنا هو سارق بل هو مع قولنا وكل من يطوف بالليل فهو سارق
يستلزمه ولا نم ان قولنا لما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
قضية واحدة فان كلمة لما كما دلت على الاتصال دلت على وضع المقدم
فيكون بالحقيقة قضيتين احديهما الاتصال والاخرى وضع المقدم
وقوله متى سلمت لا نعني به كونها صادقة في نفس الامر بل كونها
بحيث اذا فرض صدقها ليندرج فيه قياس مقدماته كاذبة وقوله
لزم عنه اي عن القول المؤلف يفيد كون هيئة التاليف داخلة
في القياس فلذلك لم يقل لزم عنها فان المطلوب لم يحصل من تلك الاقوال

قوله والتمثيل بالذاتيات سماها انواعا لاختلافها في الحدود التي هي اركان الحجة وفي موادها التي هي مختلفة بالذات

قوله والرابع بالعرضيات سماها اصنافا لاشتراكها في الحدود التي هي اركان القياس وامتيازها باختلاف الاوضاع التي هي خارجة عن ماهيتها

قوله صورة كل شكل مباينة لصورة الاخر والصورة داخلة في المركب فيكون تباين كل شكل عن آخر بالذاتيات وقد عدها بالعرضيات ايضا فاستحق ان يقال اقساما فافهم

الا مع الهيئة المخصوصة وقوله لذاته اى لا يكون اللزوم بواسطة مقدمة
اجنبية اى لا تكون لازمة لاحدى مقدمتى القياس او بواسطة مقدمة
فى قوة المذكورة اى تكون لازمة لاحدى مقدمتى القياس لكن حدها
مغايران لحدود القياس والاول اى اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية
كقولنا ا مساو لب وب مساو لج فانه يلزم منه ا مساو
لج لكن لا لذات هذا التأليف والا لكان هذا النوع من التأليف
منتجا دائما وليس كذلك لانه لو اخذ بدل المساواة المباينة او النصفية
او الضعفية لم يلزم فانا اذا قلنا ا مباين لب وب مباين لج لم يلزم
ان ا مباين لج لان مباين المباين لم يلزم ان يكون مباينا وكذلك
لو قلنا ا نصف لب وب نصف لج لم يلزم ان ا نصف لج لان نصف
النصف لا يكون نصفا وكذا لو قلنا ا ضعف لب وب ضعف
لج لم يلزم ان ا ضعف لج لان ضعف الضعف لا يكون ضعفا بل انما يلزم
هذا التأليف ا مساو لج بواسطة قولنا كل مساو لب مساو ولكل
ما يساويه ب فانه اذا انضم الى الاول انتج ا مساو ولكل ما يساويه
ب فا مساو له وب مساو لج معناه ج يساويه ب فيجعل صغرى
لقولنا كلما يساويه ب فا مساو له ينتج ج ا مساو له ومعناه
ا مساو لج وهو المطلوب فعلم ان التأليف المذكور انما يلزمه
قولنا ا مساو لج بواسطة قولنا كل مساو لب مساو ولكل ما يساويه
ب وهى مقدمة اجنبيه غير لازمة لاحدى مقدمتى القياس
بحيث لم تصدق هذه المقدمة لم ينتج التأليف كما فى قولنا ا نصف
لب وب نصف لج لانه لا يصدق كلما هو نصف لب فهو نصف
لكل ما يكون ب نصفه وحيث تصدق تلك المقدمة ينتج كما فى قياس
المساواة وما يجرى مجراه كقولنا ا ملزوم لب وب ملزوم لج فانه

كما اذا قلنا الانسان مباين للحجر والحجر مباين للناطق لم يلزم منه ان الانسان مباين للناطق

ومعناه كلما يساويه ب صح

يلزمه املزوم ج اذ يصدق كل ما هو ملزوم لب ملزوم لكل ما يكون
ب ملزوما له والثاني بواسطة مقدمة في قوة المذكور كقولنا جزء
الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه
ارتفاع الجوهر فانه يلزم جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض التالي
وهو قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر فانه يجعل
كبرى لقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر لينتج المطلوب
وانما اشترط كون تلك المقدمة على وجه يكون حداها مغايرين لحدود
القياس لئلا يخرج البيان بالعكس المستوى فان حدود القياس ثمه
لم تتغير بخلاف الحدود هنا لان عكس النقيض يغير حدود القياس
بخلاف العكس المستوى والمراد باللزوم لذاته اعم من البين وغيره
ليندرج فيه القياس الكامل وغيره وقوله قول آخر اي يغاير كل واحدة
من المقدمتين والا يلزم ان يكون كل قضيتين متباينتين قياسا لاستلزامه
كل واحدة منهما لا يقال اعتبار هذا القيد يقتضي ان لا يكون الاستثنائي
الذي استثنى فيه عين المقدم قياسا كقولنا ان كان ا ب فج د
لان القول اللازم عين احدى المقدمتين لانا نقول القول اللازم
في الاستثنائي هو التالي واحدى المقدمتين هي الملازمة بين المقدم
والتالي والاخرى وضع المقدم ولا شك ان القول اللازم مغاير لكل
منهما فان القول اللازم ج د واحدى المقدمتين ان كان اب فج د
والمقدمة الاخرى ا ب ثم القياس لا يخلو اما ان يشتمل النتيجة
او نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج النهار موجود وهو مذكور
في القياس بالفعل وكقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
لكن لم يكن النهار موجودا فلم يكن الشمس طالعة وقولنا لم يكن الشمس طالعة

---

لكن اب فج د مع

كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جماد فانهما يستلزمان احديهما ضرورة صدق فاستلزام الكل الجزء

قوله وهو مذكور بالفعل في القياس بالفعل ومعنى كون النتيجة مذكورة فيه ان طرفي النتيجة باجزائها المادية وهيئتها في القياس انها مذكورة فيه وان كانت التالية هناك قضية عن كونها قضية عليها ما اخرجها عن الصدق والكذب احتمالها

فان قلت لو قلنا ان كانت الحركة موجودة فالحركة موجودة لكن الحركة موجودة ينتج الحركة موجودة فالنتيجة عين المقدم المستثنى وهي مذكورة في القياس بالفعل فيكون قياسا ليس كذلك ولذلك قياسه في الشفاء

نقيضها مذكور في القياس بالفعل ولم يشتمل النتيجة ولا نقيضها بالفعل
ويسمى اقترانيا كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث
نتيجة ولم يشملها القياس ولا نقيضها بالفعل **قال** والاول ان يستدل
بوجود الملزوم على وجود اللازم او بعدمه على عدم الملزوم او بوجود
احد المتعاندين على عدم الاخر او بعدمه على وجوده فيكون مشتملا
على مقدمة حاكمة بالملازمة بينهما ويسمى شرطية متصلة او بالمعاندة
ويسمى شرطية منفصلة حقيقية ان تعاندا مطلقا ومانعة الجمع ان تعاندا
صدقا فقط ومانعة الخلو ان تعاندا كذبا فقط واخرى تدل
على وضع الملزوم او المعاند مطلقا او صدقا او رفع اللازم او المعاند
مطلقا او كذبا تسمى استثنائية **اقول** والاول اى القياس الاستثنائي
هو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم كقولنا ان كان هذا
انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان او يستدل بعدم اللازم
على عدم الملزوم كما اذا قيل في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان
فليس بانسان او يستدل بوجود احد المتعاندين على عدم الاخر او بعدم
احد المتعاندين على وجود الاخر كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا
او فردا لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس
بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج فعلى هذا يكون القياس
الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة بالملازمة بين الملزوم واللازم
ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم
وتسمى تلك المقدمة شرطية متصلة ولا يخفى انه يشترط ان تكون
موجبة كلية لزومية ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم
اللازم عدم الملزوم او يكون الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة
بالمعاندة بين الامرين ليلزم من وجود احدهما عدم الاخر ومن عدم

احدهما وجود الاخر وتسمى تلك المقدمة شرطية منفصلة حقيقية ان تعاندا
مطلقا اى صدقا وكذبا اى لا يصدقان معا ولا يكذبان معا كالمثال
المذكور ومانعة الجمع ان تعاندا صدقا فقط اى لا يصدقان ويكذبان
كقولنا اما ان يكون هذا الشئ انسانا او فرسا ومانعة الخلو ان تعاندا
كذبا فقط اى لا يكذبان ويصدقان كقولنا اما ان يكون هذا الشئ
لا انسانا او لا فرسا ولا يخفى ان المنفصلة يشترط فيها ان تكون موجبة
كلية عنادية ليلزم من وجود احد الجزئين عدم الاخر ومن عدمه وجود
الاخر ويكون القياس الاستثنائى مشتملا على مقدمة اخرى تدل على
وضع الملزوم فى المتصلة او وضع المعاند مطلقا اى صدقا وكذبا
فى الحقيقية او صدقا فقط فى مانعة الجمع او رفع اللازم فى المتصلة
او رفع المعاند مطلقا اى صدقا وكذبا فى الحقيقية او رفع المعاند
كذبا فقط فى مانعة الخلو وتسمى المقدمة الاخرى استثنائية **قال**
والثانى على اربعة اوجه لانه لابد له من امر يناسب طرفى المطلوب
ويسمى اوسط والمحكوم عليه فى المطلوب اصغر والمحكوم به اكبر والمقدمة
التى فيها الاكبر بالكبرى فالاوسط اما ان يكون محمولا فى الصغرى وموضوعا
فى الكبرى او محمولا فيهما او موضوعا فيهما او موضوعا فى الصغرى محمولا
فى الكبرى **اقول** لما فرغ من القياس الاستثنائى شرع فى القياس
الاقترانى وهو بحسب ما يتركب منه من القضايا ينقسم الى حملى وهو المؤلف
من الحمليات الصرفة والى شرطى وهو المركب من الشرطيات الصرفة
او منها ومن الحمليات والمصنف لم يتعرض الا الاقترانى الحملى ولابد فى كل
قياس اقترانى حملى من مقدمتين تشتركان فى امر يناسب طرفى المطلوب
ويسمى ذلك الامر اوسط لتوسطه بين طرفى المطلوب وينفرد احدى
المقدمتين بالمحكوم عليه فى المطلوب المسمى بالاصغر لكونه بحسب الغالب

اذ الاتفاقية عقيمة لانه اذا لم يكن بين امرين انفصال لم يلزم من وجود احدهما او عدمه عدم الاخر او وجوده منه

اذ لو كانت اتفاقية يلزم الدور منه

اذ بوجود الاستثناء كذب [illegible] ولا احتمل ان يكون العناد بحسب الاوضاع والاستثناء فى وضع اخر فافهم

قوله فى امر يناسب طرفى المطلوب لان اعنى موضوع النتيجة ومحمولها لكونها النسبة بينهما لما كانت مجهولة لم يكن ان مكتسبة بالقياس فلو لم يكن امر يناسب طرفى المطلوب بسببه يعلم النسبة بينهما لم يفد القياس النتيجة منه

اخص

خص من المحكوم به وينفرد المقدمة الاخرى بالمحكوم به في المطلوب المسمى
بالاكبر لكونه بحسب الغالب اعم من المحكوم عليه ويسمى المقدمة التي فيها
الاصغر بالصغرى لاشتمالها عليه والمقدمة التي فيها الاكبر بالكبرى
لاشتمالها عليه كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان حساس فكل
انسان حساس هو المطلوب والانسان هو الاصغر وقولنا كل انسان
حيوان هو الصغرى والحساس هو الاكبر وقولنا كل حيوان حساس
هو الكبرى والحيوان هو الاوسط والقضية التي هي جزء للقياس
تسمى مقدمة وما ينحل اليه المقدمة كالموضوع والمحمول دون الرابطة
يسمى حدا للقياس فلكل قياس ثلثة حدود الاصغر والاوسط
والاكبر وهيئة نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر بالوضع والحمل
تسمى شكلا واقتران الصغرى بالكبرى قرينة وضربا والقول اللازم
يسمى مطلوبا ان سيق منه الى القياس ونتيجة ان سيق من القياس اليه
والاشكال اربعة لان الاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا
في الكبرى وهو الشكل الاول وسمي بالاول لانه بديهي الانتاج يتوقف
عليه الباقي وينتج المطالب الاربعة واشرف المطالب او الاوسط محمولا
فيهما اي في الصغرى والكبرى وهو الشكل الثاني جعل ثانيا لانه يشارك
الاول في الصغرى التي هي اشرف من الكبرى لاشتمالها على موضوع المط
الذي هو اشرف من محموله ولانه ينتج الكلي الذي هو اشرف من الجزئي
وان كان الكلي سلبا والجزئي ايجابا او الاوسط موضوعا فيهما اي في الصغرى
والكبرى وهو الشكل الثالث جعل ثالثا لمشاركته الاول في احدى
المقدمتين وهي الكبرى او الاوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى
وهو الشكل الرابع جعل رابعا لمخالفته الاول في المقدمتين قال
فالاول ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر او بعضه وصدق

---

وانما قال دون الرابطة لان الرابطة قد حذفت عند انحلال القضية كما يبين في موضعه فبقي الموضوع والمحمول

التحقيق ان القياس باعتبار ايجاب مقدمتيه وسلبهما وكليتهما وجزئيتهما قرينة وضربا وباعتبار الهيئة الحاصلة من كيفية وضع الحد الاوسط عند الاصغر والاكبر من جهة كونه موضوعا بهما ومحمولا يسمى شكلا فقد يتحد الشكل مع اختلاف الضرب كما في ضروب الشكل الاول وقد يكون بالعكس كما في الموجبتين الكليتين مثلا من الشكل الاول والثالث

الظاهر انه لاحاجة الى قوله واشرف المطالب لاندراجه في المطالب الاربعة سيد علي

ثه

الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط اوسلبه عنه على صدق الاكبر
على كل الاصغر اوبعضه اوسلبه عن كله اوبعضه **اقول**
الضروب الممكنة الانعقاد فى كل شكل من الاشكال الاربعة بحسب
الكمية اى الكلية والجزئية والكيفية اى الايجاب والسلب ستة عشر
الحاصلة من ضرب الصغريات الاربع الموجبة الكلية والموجبة الجزئية
والسالبة الكلية والسالبة الجزئية فى الكبريات الاربع كذلك
وشرط انتاج الشكل الاول بحسب الكيفية ايجاب الصغرى لانها
لوكانت سالبة يكون الاوسط مسلوبا عن الاصغر فلا يندرج
الاصغر تحت الاوسط فلم يتعد الحكم بالاكبر على الاوسط ايجابا اوسلبا
الى الاصغر لان الحكم بالاكبر على ما صدق عليه الاوسط بالفعل والاصغر
لا يكون من جملة ما صدق عليه الاوسط بالفعل على تقدير سلبه عن
الاصغر وبحسب الكمية كلية الكبرى لانها لوكانت جزئية لكان الحكم
بالاكبر على بعض ما صدق عليه الاوسط بالفعل ولا يلزم ان يكون
الاصغر من جملة ذلك البعض وان كان الاوسط صادقا عليه فلا يلزم
تعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر فسقط باعتبار ايجاب الصغرى
ثمانية اضرب وهى الحاصلة من كل واحدة من السالبتين صغرى
والمحصورات كبرى وباعتبار كلية الكبرى سقط اربعة اخرى
وهى الحاصلة من الكبرى الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية مع الموجبتين (الاربع)
صغرى فبقى الضروب المنتجة اربعة الصغرى الموجبة الكلية والجزئية
كل واحدة مع الكبرى الموجبة الكلية والسالبة الكلية فالشكل الاول
هو ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وهو الصغرى الموجبة
الكلية كقولنا كل ج ب اوبصدق الاوسط على بعض الاصغر وهو الصغرى
الموجبة الجزئية كقولنا بعض ج ب كل منهما مع صدق الاكبر على كل ما

قوله ستة عشر الحاصلة من الصغريات
الاربع فان قيل سلمنا عدم انتاج
الشخصية فى الكبرى وان ذهب بعضهم
لكن لا نسلم عدم انتاجها فى الاول والصغرى
شخصية فيكون الضروب الممكنة
الانعقاد اكثر مما ذكر قلت لعله
ادرج الشخصية فى الجزئية
عفى عنه

ثم يكون فيه لان الاوسط ثمة
فان قلت لا ينتج الشكل الاول لان الحد
الاوسط فى الصغرى يراد مفهومه وفى
الكبرى ما صدق عليه قلت المعنى
لا يكون مجمولا ولا موضوعا قلت محمولا
عليه بالاعتبار ان المفهوم الذى جعل
عنوانا هو بعينه جعل وصفا عنوان
الموضوع لان المقصود اندراج
الاصغر تحت الاوسط
تمت

صدق

على كل ما صدق عليه الاوسط وهو الكبرى الموجبة الكلية كقولنا
وكل ب آ اومع سلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط وهو الكبرى
السالبة الكلية كقولنا ولاشيء من ب آ على صدق الاكبر على كل
الاصغر او على بعضه اوسلب الاكبر عن كل الاصغر اوبعضه اى يستدل
بصدق الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه
الاوسط على صدق الاكبر على كل الاصغر كقولنا كل ج ب وكل ب آ
فكل ج آ اويستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وصدق
الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على بعض الاصغر
كقولنا بعض ج ب وكل ب آ فبعض ج آ اويستدل بصدق الاوسط
على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب
الاكبر عن كل الاصغر كقولنا كل ج ب ولاشيء من ب آ فلاشيء من ج آ
اويستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاكبر عن كل
ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا
بعض ج ب ولاشيء من ب آ فبعض ج ليس آ فقوله على صدق
الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله ان يستدل بصدق الاوسط
على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط
وقوله اوبعضه بعد قوله على صدق الاكبر على كل الاصغر معطوف
على كل الاصغر تقديره على صدق الاكبر على بعض الاصغر متعلق بقوله
اوبعضه بعد قوله بصدق الاوسط على كل الاصغر وبقوله وصدق
الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط تقديره اويستدل بصدق
الاوسط على بعض الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط و
على صدق الاكبر على بعض الاصغر وقوله اوسلبه عن كله معطوف
على قوله صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله صدق الاوسط

على كل الاصغر وبقوله اوسلبه عنه تقديره اويستدل بصدق الاوسط
على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب
الاكبر عن كل الاصغر وقوله اوبعضه الاخر معطوف على كله متعلق
بقوله اوبعضه بعد قوله بصدق الاوسط على كل الاصغر وبقوله
اوسلبه عنه تقديره اويستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر
وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض
الاصغر **قال** الثانى ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر
وسلبه عن كل الاكبر او بعكسه على سلب الاكبر عن كل الاصغر او بصدق
الاوسط على بعضه وسلبه عن كل الاكبر او بسلبه عن بعض الاصغر
وصدقه على كل الاكبر على سلب الاكبر عن بعض الاصغر وذلك
بشرط ان يتحد زمان السلب والايجاب ويكون احديهما دائماً
**اقول** الشكل الثانى شرط انتاجه اختلاف مقدمتيه بالايجاب
والسلب لجواز اشتراك المتفقات والمختلفات فى ايجاب شئ واحد
عليهما وفى سلب شئ واحد عنهما فح يتألف القياس فى الشكل الثانى
من موجبتين فى بعض المواد مع توافق الطرفين وفى بعضها مع تباينهما
وكذا يتألف من سالبتين فى بعض المواد مع توافقهما وفى بعضها مع تباينهما
فلم يستلزم شيئاً منهما على التعيين وهو الاختلاف الموجب للعقم كقولنا
كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق التوافق وهو كل انسان
ناطق ولو بدل الكبرى قولنا وكل فرس حيوان كان الحق التباين
وهو لاشئ من الانسان بفرس وكقولنا لاشئ من الانسان بفرس
ولاشئ من الناطق بفرس والحق التوافق وهو قولنا كل انسان ناطق
ولو بدل الكبرى قولنا ولاشئ من الحمار بفرس كان الحق التباين وهو
وهو قولنا لاشئ من الانسان بحمار وكلية الكبرى لانها لو كانت

اى الموضوعات فى الصغرى والكبرى التى هما المساوية والمتفقة فى الصدق كالانسان والناطق

اى الموضوعات الغير المتساوية الغير المتفقة فى الصدق كالانسان والفرس والحمار

قوله فى ايجاب شئ واحد عليهما آه اى على طرفى المطلوب اللذين هما المتفقان كايجاب الحيوان على الانسان والناطق وهما متفقان والمختلفان كايجاب الحيوان على الانسان والفرس وهما مختلفان

اى عن طرفى المطلوب اللذين هما من الانسان والمتفقان والمختلفان كسلب الفرس من الانسان والناطق وهما متفقان والحمار كسلب الفرس من الانسان وهما مختلفان

جزئية

جزئية يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا كل انسان ناطق وبعض
الحيوان ليس بناطق او بعض الفرس ليس بناطق والصادق في الاول
التوافق وهو كل انسان حيوان وفي الثاني التباين وهو قولنا
لاشئ من الانسان بفرس وكقولنا لاشئ من الانسان بفرس وبعض
الحيوان فرس او بعض الصهال فرس والحق في الاول التوافق وهو
قولنا كل انسان حيوان وفي الثاني التباين وهو قولنا لاشئ من الانسان
بصهال فسقط بمقتضى الشرط الثاني ثمانية اضرب وهي الحاصلة من كل
واحدة من الجزئيتين كبرى مع المحصورات الاربع صغرى وبمقتضى الشرط
الاول سقط اربعة اخرى وهي الحاصلة من الموجبة الكلية كبرى
مع كل واحدة من الموجبتين صغرى ومن السالبة الكلية كبرى مع كل واحدة
من السالبتين صغرى فبقي الضروب المنتجة اربعة الموجبة الكلية صغرى
مع السالبة الكلية كبرى والسالبة الكلية صغرى مع الموجبة الكلية كبرى
والموجبة الجزئية صغرى مع السالبة الكلية كبرى والسالبة الجزئية صغرى
مع الموجبة الكلية كبرى فالشكل الثاني ان يستدل بصدق الاوسط على كل
الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب ولاشئ من آ ب
اوبعكسه اي يستدل بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدق الاوسط على
كل الاكبر كقولنا لاشئ من ج ب وكل آ ب على سلب الاكبر عن كل الاصغر
وهو قولنا لاشئ من ج آ فقوله على سلب الاكبر عن كل الاصغر متعلق
بالضربين الاولين فان نتيجتهما واحدة وهي السالبة الكلية او يستدل
بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا
بعض ج ب ولاشئ من آ ب او يستدل بسلب الاوسط عن بعض الاصغر وصدق
الاوسط على كل الاكبر كقولنا ليس بعض ج ب وكل آ ب على سلب الاكبر عن بعض الاصغر
كقولنا ليس بعض ج آ فقوله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر متعلق بالضربين

---

هذا بطريق الاسقاط اما بطريق التفصيل فلان الكبرى الكلية ان كانت سالبة فمع الصغريين الموجبتين وان كانت سالبة فمع السالبتين / لناجي

قوله على سلب الاكبر اشارة الى الضروب الاربعة

اي لا يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر والا يستدل بسلب الاوسط عن الاصغر وصدق الاوسط آه / هامش ناجي كل

لا يقال لم لم يعتبر العكس ههنا اوبعكسه كما قال فيما قبل مع انه اخصر واوجز لانا نقول لو كان كذلك لتبادر الى الوهم ان معناه ان يستدل بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدق الاوسط على بعض الاصغر / ه

واعلم ان هذا الشرط لا يكفي في الانتاج لانه قد يوجد ولا انتاج كما في [illegible] / حفيد

الاخيرين فان نتيجتهما واحدة وهي سالبة جزئية وشرط انتاج هذه الاضرب
الاربعة احد الامرين اما اتحاد زمان السلب والايجاب وصدق الدوام على احدى
المقدمتين اما الدوام بحسب الذات والدوام بحسب الوصف وذلك لانه اذا لم يتحقق
واحد من الامرين لم ينتج القياس كقولنا كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة
الارض بينه وبين الشمس لا دائما ولا شئ من القمر بمنخسف وقت التربيع بينه وبين
الشمس لا دائما مع كذب قولنا ليس بعض القمر بقمر بالامكان العام **قال**
الثالث ان يستدل بصدق الطرفين على كل الاوسط او احدهما عليه والآخر
على بعضه على صدق الاكبر على بعض الاصغر او بصدق الاصغر على كله وسلب
الاكبر عن كله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر **اقول** واما الشكل
الثالث فيشترط لانتاجه ايجاب الصغرى وكلية احديهما اما ايجاب الصغرى
فلانها لو كانت سالبة يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لا شئ من الانسان
بفرس وكل انسان حيوان وكل انسان ناطق والحق في الاول التوافق وهو
كل فرس حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شئ من الفرس بناطق ولو بدل
بالكبرى قولنا لا شئ من الانسان بصهال ولا شئ من الانسان بحمار ليصير الكبرى
سالبة والحق في الاول التوافق وهو كل فرس صهال وفي الثاني التخالف وهو
لا شئ من الفرس بحمار واما كلية احدى المقدمتين فلانهما لو كانتا جزئيتين يلزم
الاختلاف الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ناطق
او بعض الحيوان فرس والحق في الاول التوافق وهو كل انسان ناطق وفي الثاني
التباين وهو لا شئ من الانسان بفرس ولو بدل بالكبرى قولنا ليس بعض
الحيوان بناطق وليس بعض الحيوان بفرس صار الكبرى سالبة والحق في الاول
التوافق وفي الثاني التباين فاذا سقط عشرة اضرب ثمانية من الشرط الاول
وهي الحاصلة من سالبتين صغرى مع المحصورات الاربع كبرى وضربان من الشرط
الثاني وهما الضربان الحاصلان من موجبة جزئية صغرى مع الجزئيتين كبرى

او بعضه او بصدقهما على بعضه وسلب الاكبر عن كله صح

بقى الضروب

احدهما موجبة كلية صغرى والاخرى كلية كبرى كقولنا كل انسان حيوان ولا شئ من الانسان بفرس فليس بعض الحيوان بفرس هنا

فقي الضروب المنتجة ستة الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع
كبرى والصغرى الموجبة الجزئية مع الكليتين ولا ينتج هذا الشكل الاجزئية
لان اخص ضروب هذا الشكل الموجبتان الكليتان والكليتان والكبرى
سالبة وهما لا ينتجان كلية لجواز كون الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل
انسان حيوان وكل انسان ناطق ولا شئ من الانسان بفرس والصادق
في الاول بعض الحيوان ناطق وفي الثاني ليس بعض الحيوان بفرس واذا
لم ينتج هذان الضربان الكلي لم ينتجه الباقية لكونهما اخص من الضروب الباقية
فان الاول اخص من كل ضرب تألف من موجبتين والثاني اخص من كل ضرب
تألف من موجبة وسالبة ومتى لم ينتج الاخص شيئا لم ينتج الاعم والا لانتجه
الاخص لان نتيجة الاعم لازمة له والاعم لازم للاخص ولازم اللازم
لازم فالشكل الثالث هو ان يستدل بصدق الطرفين الاصغر والاكبر
على كل الاوسط كقولنا كل ب ج وكل ب ا او بصدق احد الطرفين
على كل الاوسط والطرف الاخر على بعض الاوسط وهو على وجهين
احدهما ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاكبر
على بعض الاوسط كما لو بدل الكبرى المذكورة في المثال قولنا بعض ب ا
وثانيهما ان يستدل بصدق الاكبر على كل الاوسط وصدق الاصغر
على بعض الاوسط كما لو بدل الصغرى قولنا بعض ب ج على صدق
الاكبر على بعض الاصغر اي يستدل بالضروب الثلثة على صدق الاكبر
على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا او يستدل بصدق الاصغر على كل
الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط او سلب الاكبر عن بعض الاوسط
كقولنا كل ب ج ولا شئ من ب ا او ليس بعض ب ا او يستدل بصدق
الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا بعض ب
ج ولا شئ من ب ا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اي يستدل

هكذا الا بعض ب ج وكل ب ا فبعض ج ا نحو قولنا بعض الانسان ابيض وكل انسان حيوان فبعض الابيض حيوان

بالضروب الثلثة على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض
ج آ **قال** الرابع ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدقه
على كل الاكبر او بعضه على صدق الاكبر على بعض الاصغر او بصدقه
على كله او على بعضه وسلب الاوسط عن كل الاكبر على سلب الاكبر عن بعض
الاصغر او بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدقه على كل الاكبر على
سلب الاكبر عن كل الاصغر **اقول** للشكل الرابع شرط انتاجه ان لا يجتمع
خستان السلب والجزئي لا في مقدمة واحدة ولا في مقدمتين سواء
كانتا من جنس واحد كما اذا كانت المقدمتان سالبتين او جزئيتين
او من جنسين كما اذا كانت احديهما سالبة والاخرى جزئية اللهم الا
اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فانه يجب ان يكون الكبرى سالبة
كلية اذ ذاك اما الاول اي عدم اجتماع الخستين فيه على تقدير عدم كون
الصغرى موجبة جزئية فلانه لو اجتمع الخستان فيه على تقدير ان لا يكون
الصغرى موجبة جزئية يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لا شئ
من الانسان بفرس ولا شئ من الحمار بانسان او لا شئ من الصهال بانسان
والحق في الاول التباين وهو لا شئ من الفرس بحمار وفي الثاني التوافق
وهو كل فرس صهال ولو بدل الكبرى قولنا بعض الحيوان انسان
او بعض الناطق انسان صار الكبرى موجبة جزئية والصغرى سالبة
كلية والحق في الاول التوافق وهو كل فرس حيوان وفي الثاني التباين
وهو لا شئ من الفرس بناطق وكقولنا بعض الحيوان ليس بانسان
وكل ناطق حيوان او كل فرس حيوان والحق في الاول التوافق وهو
كل انسان ناطق وفي الثاني التباين وهو لا شئ من الانسان بفرس
وكقولنا كل ناطق انسان وبعض الحيوان ليس بناطق او بعض الحمار ليس
بناطق والحق في الاول التوافق وهو كل انسان حيوان وفي الثاني

التباين وهو لاشيء من الانسان بحمار وهذه القرائن اخص مما لم يجتمع فيه خستان الا المركبة من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الكلية والمركبة من الموجبتين الجزئيتين لان القرائن التي اجتمعت فيها خستان احدى عشرة الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية والصغرى السالبة الجزئية مع المحصورات الاربع والقرينة الاولى من القرائن المذكورة وهي المركبة من سالبتين كليتين اخص من سالبتين جزئيتين ومن صغرى سالبة كلية وكبرى سالبة جزئية ومن سالبة جزئية صغرى وكبرى سالبة كلية والقرينة الثانية من القرائن المذكورة وهي المركبة من صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية اخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية والقرينة الثالثة من القرائن المذكورة وهي المركبة من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الكلية اخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية والقرينة الرابعة من القرائن المذكورة وهي المركبة من الصغرى الموجبة الكلية والكبرى السالبة الجزئية اخص من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الجزئية ومتى لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم فقد ثبت عدم انتاج تسع قرائن من اشتراط الامر الاول واما الثاني وهو كون الكبرى سالبة كلية اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فلانه لو لم يكن كذلك يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان او كل فرس حيوان والحق في الاول التوافق وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين وهو لاشيء من الانسان بفرس وهما اخص من الموجبتين الجزئيتين ومتى لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم فسقط من الشرط الثاني ضربان اخران فالمنتج من الضروب خمسة الصغرى الموجبة الكلية مع الثلث والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية والاربع الاول لا تنتج الا الجزئية لجواز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق انسان ومتى لم ينتج

القرائن جميع القرينة وهي اقتران الصغرى بالكبرى في ايجابهما وسلبهما الى غير ذلك

لان الكلية اخص من الجزئية لانه كلما وجد الكلي وجد الجزئي وليس كلما وجد الجزئي وجد الكلي منه

قوله اخص من الصغرى السالبة الجزئية اعني فهذه القرينة اعني المركبة من

الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية من الثانية والثالث اعم من كل واحد منهما

والاولى لان يقال القرينة الثانية والقرينة الثالثة اخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الجزئية فافهم

هذا الضرب كليا لم ينتج الثاني كليا لكونه اخص من الثاني وكقولنا
كل انسان حيوان ولا شئ من الفرس بانسان ومتى لم ينتج هذا الضرب كليا لم ينتج
الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية لكونه اخص
منه واما الصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية
فينتج سالبة كلية فالشكل الرابع هو ان يستدل بصدق الاصغر
على كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا كل ب ج
وكل آ ب او بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاوسط
على بعض الاكبر كقولنا كل ب ج وبعض آ ب على صدق الاكبر على بعض
الاصغر كقولنا بعض ج آ اى يستدل بهذين الضربين على صدق
الاكبر على بعض الاصغر او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط
وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ب ج ولا شئ من آ ب
او يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاوسط
عن كل الاكبر كقولنا بعض ب ج ولا شئ من آ ب على سلب الاكبر
عن بعض الاصغر اى يستدل بهذين الضربين على سلب الاكبر عن بعض
الاصغر او يستدل بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق الاوسط
على كل الاكبر على سلب الاكبر عن كل الاصغر **قال** فالقرائن القياسية
المنتجة ثلث وعشرون اربع استثنائية وتسعة عشر اقترانية
والكلام المستقصى فيها فى الكتب المنطقيه **اقول**
قد تبين مما ذكر ان القرائن القياسية المنتجة ثلثة وعشرون اربع منها استثنائية
اثنان من الاربع مؤلفتان من الشرطية المتصلة الموجبة اللزومية
ومن وضع مقدمها او من رفع تاليها واثنان من الاربع مؤلفتان
من المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية او مانعة الجمع الموجبة العنادية
ومن وضع احد جزئيها ومن المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية او مانعة الخلو

كل انسان حيوان وكل ناطق انسان

فينتج بعض ج آ فانا اذا عكسنا الترتيب ثم عكسنا النتيجة
الشكل الاول وهكذا اذا قلنا كل آ ب وكل ب
ج ينتج كل آ ج وينعكس الى بعض ج آ وهو المطلوب

بعض الحيوان انسان ولا شئ من الحجر بحيوان

فان قلت القرائن الاستثنائية ستة
قلت لما كان مرجعها الى الاربعة اقسام
اتصالية وانفصالية وكل واحد منها
اما وضعية او رفعية فصلت اربعة
اقسام وان كان باعتبار قسم القسم
ستة

الموجبة العنادية

الموجبة العنادية ومن رفع احد جزئيها وتسع عشرة اقترانية اربع في
الشكل الاول واربع في الشكل الثاني وست في الشكل الثالث وخمس
في الشكل الرابع والكلام المستقصى في الاقوال الشارحة واجزائها والحجج
واجزائها واحكامها واقسامها وشرائطها في الكتب المنطقية فلنقتصر
على ما ذكر ليكون الشرح موافقا للمتن **قال** الثالث في مواد الحجج الحجة
اما ان تكون عقلية او نقلية والاولى اما ان تكون مقدماتها قطعية
ويسمى برهانا ودليلا او ظنية او مشهورة ويسمى خطابة وامارة
او مشبهة باحدهما ويسمى مغالطة **اقول** المبحث الثالث في مواد
الحجج وهي القضايا التي تتألف منها الحجة والحجة اما ان تكون عقلية
بان تكون مأخوذة من العقل من غير افتقار الى السماع او نقلية
بان تكون للسماع مدخل فيها والاول كقولنا العالم ممكن وكل ممكن
له سبب فالعالم له سبب والثاني كقولنا تارك المأمور به عاص
لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله فان له نار جهنم لا يقال الحصر ممنوع فانه يجوز ان تكون
الحجة مركبة من النقلي والعقلي فتكون الحجة اما عقلية محضة او نقلية
محضة او مركبة منهما فانا نقول النقلي المحض بحيث لا يكون للعقل
فيه مدخل محال فان الحجة سواء كانت عقلية او نقلية لها صورة
ومادة فصورتها عقلية لا مدخل للسماع فيها ومادتها يتوقف
صدقها على النقل فالنقلي المحض محال فالحصر في العقلي والنقلي على الوجه
الذي ذكر ثابت اللهم الا ان يراد بالعقلي المحض ما يكون مقدمتاه ثابتتين
بالعقل وبالنقلي المحض ما يكون مقدمتاه ثابتتين بالنقل وحينئذ
لا تكون الحجة منحصرة في العقلي المحض والنقلي المحض بل يتحقق قسم ثالث
وهو المركب من العقلي والنقلي بان تكون احد مقدمتيه ثابتة بالعقل

---

وقد قيل النقلي المحض يستحيل وجوده لانه لاخبار الصادرة عن نفس

انما تفيد العلم اذا علم صدقه وذلك بالعقل وفيه نظر لان المتبحر من العقلي ما يكون العلم بصدق مقدمته مستفادا من السمع ولا استحالة في ان يكون جميع مقدمات الدليل بهذه الحيثية وكون العلم بصدق الشارع عقليا لا ينافي ذلك نعم افادة اليقين يتوقف على العلم بصدق الشارع حديثه

والاخرى بالنقل كقولنا الوضوء عمل وكل عمل بالنية لقوله عليه السلام
انما الاعمال بالنيات فان المقدمة الاولى عقلية والثانية نقلية
والمص اعتبر الوجه الاول فجعل قسمين العقلي والنقلي والامام اعتبر الوجه
الاخير فجعل ثلثة اقسام عقلي محض ونقلي محض ومركب منهما والاولى
اى الحجة العقلية اما ان تكون مقدماتها قطعية ضرورية او مكتسبة
ويسمى برهانا ودليلا واما ان تكون مقدماتها ظنية او مشهورة ويسمى
خطابة وامارة واما ان تكون مقدماتها مشبهة باحدهما اى بالقطعية
او بالظنية او المشهورة ويسمى مغالطة فالبرهان قياس مؤلف من مقدمات
قطعية منتج لنتيجة قطعية والامارة مؤلف من مقدمات ظنية صرفة
او مشهورة صرفة او مختلطة منهما او من احديهما او من قطعية مفيد
لظنية والمغالطة قول مؤلف من قضايا مشبهة بالقطعية او بالظنية
او بالمشهورة **قال** والمبادئ اليقينية ما يجزم به العقل بمجرد تصور
طرفيه وتسمى اوليات وبديهيات او بواسطة بتصورها الذهن عند
تصورها مثل الاربعة زوج وتسمى قياسات معها او الحس وتسمى مشاهدات
وحسيات او كلاهما معاً والحس حين السمع مثل ان يخبر عن محسوس يمكن وقوعه
جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب وتسمى متواترات او غيره
مثل ان يشاهد ترتب شئ على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بانه ليس
على سبيل الاتفاق والا لما كان دائما ولا اكثريا كترتب الاسهال على
شرب السقمونيا وتسمى تجربيات وقد تكفى المشاهدة مرة او مرتين لانضمام
القرائن اليها كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس وتسمى حدسيات
**اقول** لما ذكر اقسام الحجة العقلية التى هى البرهان والخطابة والمغالطة
اراد ان يبين مباديها وهى القضايا التى يؤلف منها الحجة فقدم مبادى البرهان
والمبادئ اليقينية هى المبادئ الاول للبرهان وهى قضايا يجزم بها العقل بمجرد تصور

قوله منحصر الخ ان الدليل عندهم لفظ مشترك بين العام الذى هو مطلق الحجة وبين الخاص الذى قسم منها هو البرهان حاجى افندى

والمشهورات هى القضايا التى يعرف بها جميع الناس كقولنا العدل حسن والظلم قبيح

قوله ويسمى برهانا اى عند الحكيم ودليلا بالمعنى الاخص عند المتكلم سيد

قوله ويسمى خطابة عند الحكيم وامارة عند المتكلم سيد شريف

قوله واما ان يكون مقدماتها ظنية فيه ان المص جعل الجدل مندرجا فى الخطابة ولا جدال معه فى ذلك وان كلامه مشعر باعتبار قضايا مشبهة بالظنيات كما صرح به الشارح ولم يعد فى كلامهم بل صرح بعضهم بعدم اعتبار الشبيهة بالظنيات لانها ان افادت ظنا فهى من الظنيات والا لو مشبهة بها فلا اعتبار بها سيد

طرفيها سواء كان تصور طرفيها بالكسب او بالبديهة او تصور احدهما بالكسب
وتصور الاخر بالبديهة كقولنا الكل اعظم من الجزء والممكن في وجوده يحتاج
الى مرجح وتسمى اوليات وبديهيات او قضايا يجزم العقل بها لا لمجرد تصور
طرفيها بل بوسط يتصوره الذهن عند تصور طرفيها مثل الاربعة زوج
فان العقل جزم بان الاربعة زوج لا بمجرد تصور طرفيها بل بوسط تصور
عند تصور الزوج والاربعة وهو الانقسام بمتساويين فان العقل
عند تصور الزوج والاربعة يتصور الانقسام بمتساويين فحصل عند
تصوره قياس وهو ان الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين
زوج فالاربعة زوج وتسمى هذه قضايا قياساتها معها لانه عند تصور
الطرفين يكون الوسط متصورا فيحصل القياس من تصور الطرفين والوسط
او قضايا يجزم الحس بها اى قضايا يجزم العقل بها لا لمجرد تصور طرفيها
بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا الشمس مضيئة والنار حارة او الحس الباطن
مثل علمنا بان لنا فرحا وغضبا وجوعا وعطشا ويسمى هذه القضايا
مشاهدات او حسيات فان الحاكم هو العقل ولكن بواسطة الحس فيسمى الحس
حاكما لان الحكم بسببه او قضايا يجزم بها العقل والحس هو حس السمع مثل
ان يخبر عن محسوس ممكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم
على الكذب ويسمى تلك القضايا متواترات كعلمنا بالاشخاص الماضية
والبلاد النائية وانما اعتبر كون الخبر عن محسوس لان غير المحسوس لا يفيد
خبر الجمع الكثير عنه الجزم وانما اعتبر ان يكون ممكن الوقوع لانه يستحيل
وقوعه لا يحصل الجزم بالخبر عن وقوعه وان كان الخبر عن جمع كثير غير
محصور لكثرته واعتبر جزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب اذ لو
لم يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب لا يفيد خبرهم الجزم بها او قضايا
يجزم العقل بها والحس هو غير حس السمع مثل ان نشاهد ترتب شئ على غيره

---

قوله او قضايا يجزم بها العقل والحس عطف على المشاهدات معنى والحس جعل الحاكم في المشاهدات والحدسيات وفي المتواترات والتجربيات

العقل والحس معا وان كان الحاكم بها هو العقل بها وحده الحس لان الخبر هناك كاف في جزم العقل بلا ... مهنا للاحتياج الى قياس خفي في كل واحدة من المتواترات والتجربيات والحدسيات ... غلبة الحس هناك اكثر سيد شريف

اى لانه ان كان بديهيا فالجزم انما يحصل بمجرد تصور طرفيها لا غير وان كان نظريا فالجزم فيه انما يحصل بالبرهان دون الشهادة ...

مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق لكن بسبب
انضمام قياس خفي اليها وهو انه لو كان الترتب المذكور اتفاقيا لما كان
دائما ولا اكثريا كالحكم بان شرب سقمونيا مسهل بسبب مشاهدة الاسهال
عقيبه مرارا متكثرة وتسمى تلك القضايا بالتجربيات وقد تكفي المشاهدة
مرة او مرتين لانضمام قرائن اليها كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس
لاختلاف هيئات تشكل النور فيه بسبب قربه وبعده من الشمس ويسمى
حدسيات والفرق بين الفكر والحدس ان الاوسط اذا استنهضت النفس اليه
طالبة له فهو الفكر وان حصل الاوسط للنفس من غير شوق وطلب
او عقيب طلب وشوق من غير حركة وتمثل ما هو وسط له وهو الحدس وقيل
الفرق بين الحدس والتجربة ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل
المطلوب له بواسطة فان الانسان ما لم يجرب الدواء اما بتناوله او باعطائه
غيره مرة بعد اخرى لا يمكنه الحكم عليه بكونه مسهلا بخلاف الحدس فانه
لا يتوقف على ذلك وقد يرد على كل واحد من هذه المبادي اعتراضات وشكوك
لكنا لما لم يتعرض المصنف لها اعرضنا عنها **قال** واما الظنيات فمقدمات
يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا واما المشهورات فما
اعترف به الجمهور لمصلحة عامة او بسبب رقة او حمية مثل العدل حسن
والظلم قبيح وكشف العورة مذموم ومواساة الفقراء محمودة **اقول**
لما فرغ من مبادي البرهان شرع في مبادي الخطابة فمنها الظنيات
وهي مقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولهم
فلان يطوف بالليل فهو سارق بناء على الظن الحاصل بان كل من يطوف
بالليل فهو سارق واما المشهورات فقضايا اعترف بها الجمهور اما لمصلحة
عامة تتعلق بنظام احوالهم مثل العدل حسن والظلم قبيح او لسبب رقة مثل قولنا
مواساة الفقراء محمودة او بسبب حمية مثل قولنا كشف العورة عند الناس

وقيل الفرق بين الحدس والتجربة آه هذا الفرق ضعيف لان الاحكام النجومية تجربيات ولا يتوقف على فعل يفعله الانسان بل الفرق ان السبب

في التجربيات معلوم السببية مجهول الماهية وفي الحدسيات من حيث خصوصيته معلوم بالاعتبارين فان من شاهد ترتب الاسهال على شرب السقمونيا علم ان هناك سببا للاسهال وان لم يعلم خصوصيته ومن شاهد في القمر اختلاف الاشكال النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس علم ان نوره من جهتها وان السبب في ذلك هو نور الشمس سيد رحمه الله

قبيح ويعرف الفرق بين المشهورات وبين الاوليات بان الانسان لو جرد
نفسه عن جميع الهيئات النظرية والعملية وقدر انه خلق دفعة من غير ان شاهد
احدا او يمارس عملا ثم عرض عليه هذه القضايا فانه لا يحكم بها بل يتوقف
فيها واما الاوليات فانها اذا عرضت عليه في هذه الحالة لم يتوقف
فيها بل يحكم بها **قال** واما مقدمات المغالطة فقضايا الوهم في امر
غير محسوس قياسا على المحسوس كما قيل كل موجود فانه جسم
او حال في جسم وقد يستعمل فيها المخيلات وهي قضايا تذكر
لترغيب النفس في شيء او تنفيرها عنه وقد تكون صادقة واكثر ما يستعمل
فانما يستعمل في القياسات الشعرية **اقول** واما مقدمات المغالطة
فهي الوهميات وهي قضايا كاذبة في امور غير محسوسة يحكم بها الوهم قياسا
على المحسوسات اذ الوهم تابع للحس فحكمه في غير المحسوس يكون كاذبا كما قيل ان كل
موجود فانه جسم او حال في جسم ولولا ان العقل والشرايع دفعتها
لعدت من القضايا الاولية وعلامة كذبها مساعدة الوهم العقل
في المقدمات المنتجة لنقيض حكمه فاذا وصلا الى النتيجة نكص الوهم على عقبيه
واستبعده وقد يستعمل في المغالطة المخيلات وهي قضايا تذكر لترغيب
النفس في شيء او تنفيرها عنه وتؤثر في النفس عند ورودها تأثيرا عجيبا
من قبض وبسط وقد تكون صادقة واكثر ما يستعمل من المخيلات فانما
يستعمل في القياسات الشعرية مثل قول المرغب في الخمر الخمر ياقوتة سيالة
فينبسط النفس وترغب فيها وكقول المرغب عن العسل العسل
مرة مقيأة فينتفر عنها الطبيعة **قال** والثانية ما صح نقله
ممن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام وهو انما يفيد
لنا اليقين اذا تواتر عندنا وعلمنا عصمة رواة العربية وعدم الاشتراك
والمجاز والاضمار والتخصيص والنقل والنسخ والمعارض العقلي الذي

واورد النقيض بوجوب الوجود فانه
موجود وليس بجسم ولا حال في جسم هـ

قوله لنقيض حكمه كما يحكم الوهم بالخوف
عن الموتى مع انه يوافق العقل في ان الميت

جماد والجماد لا يخاف عنه المنتج لقولنا
الميت لا يخاف عنه واذا وصل العقل
والوهم الى النتيجة نكص الوهم
سيد

لوكان لترجح اذ العقل اصل النقل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال
لاستلزامه تكذيبه **اقول** لما فرغ من الحجة العقلية شرع في الحجة النقلية
والثانية اى الحجة النقلية دليل صح نقله ممن عرف صدقه عقلا وهم
الانبياء ع م لان الدليل العقلي دل على صدقهم لانهم ادعوا الصدق
واظهروا المعجزة على وفق ما ادعوا وذلك يدل على صدقهم عقلا
وانما قال عقلا لانه يمتنع ان يعرف صدقهم بالنقل والدليل النقلي
انما يفيد اليقين اذا تواتر عندنا لانه اذا لم يتواتر يحتمل كذب الناقلين
فلا يحصل اليقين ولا بد ان يتواتر عندنا لان التواتر عند غيرنا لم يفد لنا
اليقين وعلمنا عصمة رواة العربية مفرداتها واعرابها وتصريفها وتركيبها
لان النقلي انما يفيد المقصود بحسب الدلالة الوضعية والدلالة الوضعية
انما تستفاد من رواة العربية فلو لم يكونوا معصومين احتمل كذبهم
فلا يحصل اليقين بالمقصود وعلمنا عدم الاشتراك فانه لو كان مشتركا
احتمل ان يكون المعنى الذى فهمناه من المشترك غير المراد وعلمنا عدم
المجاز وعدم الاضمار وعدم التخصيص لان احتمال احد هذه الثلاثة يمنع
الجزم بما هو الظاهر من اللفظ فلا يفيد اليقين وعلمنا عدم النسخ لان
احتمال النسخ يمنع الجزم ببقاء المراد في الزمان الثاني الذى ورد فيه
الناسخ وعلمنا عدم المعارض العقلي الذى لو كان لترجح على النقل اذ العقل
اصل النقل لتوقف العلم بصدق النقل على العقل فلو لم يترجح المعارض العقلي
على النقلي لترجح النقل عليه او وقعا في حيز التعارض والاول يوجب
تكذيب الاصل الذى هو العقل لتصديق الفرع الذى هو النقل وتكذيب
الاصل لتصديق الفرع محال لاستلزام تكذيبه لتصديق الفرع تكذيب
الفرع ايضا لان تصديق الفرع مبنى على تصديق الاصل فاذا انتفى انتفى هذا
اذا ترجح النقل على العقل واما اذا وقعا في حيز التعارض لم يحصل اليقين

نحو البينة للمدعى واليمين على من انكر

لانه يلزم الدور اذ النقل موقوف على ان يكون منقولا من الانبياء عليهم السلام فلو كان صدق الانبياء موقوفا على النقل يلزم الدور كما لا يخفى منه

اى مفردات تلك الالفاظ واعرابها وتصريفها اذ العربية يطلق على المفردات والمركبات وانما وجب عصمة الرواة لانهم لو لم يكونوا معصومين لم يمكن التعويل على نقلهم عبرى

اذ لو كان مجازا لاحتمل ان يكون المراد غير موضوع الاصلى عبرى

قوله وعلمنا عدم النسخ اى التخصيص بحسب الازمنة لانه حينئذ يحتمل ان يكون مخصوصا بالزمان الذى ورد فيه النص عبرى

لانه لو جاز ان يكون المراد غير ما اقتضاه ظاهر اللفظ عبرى

قوله وعلمنا عدم المعارض نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على استقراره على العرش والمعارض العقلي [illegible] ابن عباس رضي [illegible] الذى هو الدليل الدال على امتناع مجانسته تعالى الاجسام [illegible] ورجح لتوقف النقل على العقل اذ العقل اصل النقل عبرى

السمنية منسوب الى السومنات صنم
اسم صنم

فيقتضى النقل فثبت عدم اليقين مع وجود المعارض العقلى **قال**
الفصل الرابع فى احكام النظر وفيه مباحث الاول ان النظر الصحيح يفيد
العلم والسمنية انكروه مطلقا والمهندسون فى الالهيات لنا انا نعلم
بالضرورة ان من علم لزوم شئ لشئ وعلم معه وجود الملزوم او عدم
اللازم علم من الاول وجود اللازم ومن الثانى عدم الملزوم وايضا
من علم بان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم قطعا ان له سببا
**اقول** لما فرغ من الفصل الثالث شرع فى الفصل الرابع فى احكام
النظر وذكر فيه ثلثة مباحث الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم الثانى
انه كاف فى معرفة الله تعالى الثالث فى وجوب النظر الاول ان النظر
الصحيح يفيد العلم مطلقا والسمنية بضم السين وفتح الميم قوم من عبدة
الاصنام يقولون بالتناسخ انكروه مطلقا وجمع من المهندسين انكروه
فى الالهيات زاعمين ان المقصد ❀ فيها الاخذ بالاليق والاولى
واما الجزم فيها فلا سبيل اليه واعترفوا به فى العدديات والهندسيات
لنا ان النظر الصحيح اى المستجمع للشرائط يفيد العلم مطلقا سواء كان
فى التصورات او التصديقات الالهية او فى غير الالهية اما فى التصورات
فلما مر فى الاقوال الشارحة واما فى التصديقات مطلقا فلانا نعلم
بالضرورة ان من علم لزوم شئ لشئ كلزوم طلوع الشمس لوجود النهار وعلم
مع ذلك العلم وجود الملزوم وهو وجود النهار فى مثالنا او عدم
اللازم وهو عدم طلوع الشمس علم من الاول اى العلم بوجود الملزوم
اى بوجود النهار وجود اللازم اى طلوع الشمس ومن الثانى اى العلم
بعدم اللازم اى عدم طلوع الشمس عدم الملزوم اى عدم وجود النهار
وايضا فان من علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم
له سبب فيثبت ان الفكر الصحيح فى الالهيات يفيد العلم لان الدليل الثانى

التناسخ انتقال الروح الى بدن آخر

المهندسون قالوا ان اى النظر يفيد العلم فى الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط

قوله بوجود الملزوم آه مع العلم بالملازمة

قوله اى العلم بعدم اللازم آه مع العلم بالملازمة

قوله وايضا فان من علم آه والدليل الاول قياس استثنائى عام والدليل الثانى اقترانى خاص بالالهيات فالاول يبطل مذهب السمنية والثانى رد المهندسين وان كان كل واحد منهما مبطلا لكل واحد من المذهبين

من الالهيات ولزم منه بطلان المذهبين **قال** احتجت السمنية
بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا لما بان
خلافه وان كان نظريا عاد الكلام فى لازم النظر الثانى ولزم
التسلسل الثانى المطلوب ان كان معلوما فلا طلب فان لم يكن معلوما
فاذا حصل فكيف نعرفه الثالث ان الذهن لا يقوى على استحضار
مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا اذا توجهنا الى مقدمة تعذر
علينا فى تلك الحالة التوجه الى اخرى والمقدمة الواحدة لا تنتج
واجيب عن الاول بان العلم به وباستلزام المقدمتين معا على الترتيب
الخاص له ضرورى وظهور الخطاء بعد النظر الصحيح ممنوع وعن الثانى
ان طرفيه معلومان والنسبة مبهمة والمطلوب تعينها فاذا حصل
تميز عن غيره بطرفيه وعن الثالث بان الذهن يستحضرهما كما
يستحضر طرفى الشرط ويحكم بالملازمة او بالمعاندة بينهما
**اقول** احتجت السمنية بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب النظر
ان كان ضروريا لما بان خلافه اى لما ظهر خطاؤه وان كان نظريا
عاد الكلام فى لازم النظر الثانى ولزم التسلسل فان قيل على تقدير
ان يكون العلم الحاصل عقيب النظر نظريا عاد الكلام فى لازم النظر
الثانى لزوم التسلسل ممنوع فانه يجوز ان يكون لازم النظر الثانى
ضروريا اجيب بانه اذا كان العلم الحاصل عقيب النظر نظريا يلزم
ان يكون لازم النظر الثانى كذلك والا يلزم التحكم والتخصيص بلا
مخصص وح يلزم التسلسل ولقائل ان يقول تقرير هذا الوجه على
الوجه الذى ذكره المصنف ليس بمستقيم اما اولا فلان العلم الحاصل
عقيب النظر اذا كان نظريا يكون لازما للنظر المفيد له فلا يحتاج
الى نظر ثان حتى يعود الكلام فى لازم النظر الثانى اعلم ان الامام

الا لازم من هذا الدليل ان النظر الصحيح لا يفيد العلم اصلا ومع انهم معترفون بان النظر الصحيح مفيد للظن اللهم الا ان يقال اذ ثبت بدليلهم مدعاهم مع قطع النظر عن فساد آخر فيتم الكل

وللسمنية بعدم افادة النظر بوجوه منها ذكرت فى المواقف من جملتها لو افاد النظر العلم فالعلم يكون معه او بعده والاول باطل اذ لا يجتمعان لان النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ومشروط بعدمه وكذا الثانى باطل ايضا لجواز الحر وحد

لان الضرورى امتنع خطاؤه لكن كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه اى يظهر خطاؤه صح

العلم بعده اى بعد النظر بلا مهلة لتنوم او موت او غفلة فلا يتصور ح حصول العلم بعده قلنا يفيده بعده بشرط عدم الحر والضد منه

ولقائل ان يقول الاحتجاج بهذه القياسات اما ان تكون مفيدة للعلم بمطلوبهم اولا فان كان الاول لزم التناقض وان كان الثانى فلا يفيد شيئا منه

هو ما حصل بالنظر وما حصل بالنظر هو نظرى فالترديد فيه قبيح
واما ثانيا فلان العلم الحاصل عقيب النظر صح

ذكر هذا

ذكر هذا الوجه فی المحصل علی وجه لا یرد علیه شیٔ مما ذکر فانه قال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقیب النظر علم لا یجوز ان یکون ضروریا لان کثیرا ما ینکشف الامر بخلافه ولا نظریا والا لزم التسلسل وهو محال ولعل المص اراد هذا لکن عبارته لا یفیده الوجه الثانی ان المط ان کان معلوما فلا طلب لامتناع طلب المعلوم ولعدم الفائدة فی طلبه وان لم یکن معلوما فاذا حصل کیف یعرف انه المط الوجه الثالث ان الذهن لا یقوی علی استحضار مقدمتین معا لانا نجد من انفسنا انا متی وجهنا الذهن الی مقدمة تعذر علینا فی تلک الحالة توجه الذهن الی مقدمة اخری فالحاضر فی الذهن ابدا لیس الا العلم بمقدمة واحدة والمقدمة الواحدة لا تنتج بالاتفاق واجیب عن الاول بان العلم بالمطلوب الحاصل عقیب النظر الصحیح ضروری والعلم باستلزام المقدمتین علی الهیئة الخاصة للمط ایضا ضروری قوله لو کان ضروریا لما بان خلافه ای لما ظهر خطاؤه قلنا الملازمة مسلمة ونفی اللازم مم فان ظهور الخطاء بعد النظر الصحیح مم ولقائل ان یقول اختیار هذا الشق وهو ان العلم الحاصل عقیب النظر ضروری فی الجواب لیس بمستقیم اما اولا فلان العلم الحاصل عقیب النظر مستفاد من النظر والمستفاد من النظر نظری لا یقال المراد بکونه ضروریا ان کل من حصل له العلم بالمقدمتین علی الهیئة الخاصة حصل له العلم بالنتیجة ضرورة لانه حصل بغیر نظر لانا نقول لا یکون ح الجواب مطابقا للسؤال لان الضروری فی السؤال انما هو مقابل النظری لا الضروری بهذا المعنی فلهذا جعل النظری فی مقابلته عند الтردید وایضا لا یکون ح قوله وظهور الخطاء بعده مم مستقیما فان انتفاء ظهور الخطاء بعده لازم للضروری الذی هو مقابل النظری لا الضروری بهذا المعنی واما ثانیا فلانه ح لا مدخل لقوله والعلم باستلزام المقدمتین معا علی الهیئة الخاصة

قوله واما ثانیا فلانه ح لا مدخل لقوله اقول ولقائل ان یوجه کلام المص علی ما ذکره الامام وان کان تعاندا قاصرا عنه ویجعل قوله وباستلزام الخ جوابا عما یقال لو کان النظر مفیدا للعلم ومستلزما له لکان العلم باستلزامه له اما ضروریا او نظریا الی تمام ما ذکره هناک کما امکن فکانه اشارة الی ان السؤال الکون اللازم علیه اراده بالقیاس الی الکون النظر مثلا له فجواب واحد بالنسبة الی ذلک یمکن

لان المستفاد من النظر الاول مثلا العالم حادث الاعتقاد کقولک الاعتقاد علما وحقا واما کون ذلک الاعتقاد ونظریة فهو قضیة اخری وقد وضعت الکلام ولا یجب نظر آخر یفید ها ویستقل الشبهة ان لا یعلم فان قلت اللازم من هذه الشبهة العلم بان لنا لا بالضرورة ولا بالنظر العلم علم وحق الاعتقاد الحاصل بعد النظر ان لا یکون ذلک ولا یلزم منه هذا ان یکون علما وحقا قلت الاعتقاد فی نفسه علما وحقا لان الاعتقاد قد عرفت انا ندعی کون ذلک الاعتقاد للمعلوم علما وحقا وان یکونه نفی المطلوبیة لنا ویکفی للخصم منع مواقف

الا اذا کان تعلق حذف المضاف من العلم ای علیة العلم الحاصل عقیب النظر ان

ان کان ضروریا الی آخره

هذا منقوض بافادة النظر الظن مع انها متفق علیها

فوجد بعد النظر الصحیح ممنوع فان غیره بالنظر الصحیح علی الوجه المذکور استحال تطرق الخطاء الیه

وجه نظر لان النزاع فی الافادة وعدم الافادة ولا یلزم من عدم علمنا انه مطلوبنا عدم افادة النظر جواز ان تفید النظر مع عدم علمنا بالمطلوب

فاذا لم یحصل المقدمتان معا فی الذهن ولم ینتج الواحدة فنفی النظر المفید موجود

له ضروري في الجواب هذا تقرير الجواب عن الوجه الاول على ما يدل
عليه عبارة الكتاب ظاهرا واما على الوجه الذي قرره الامام فبان يقال
العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ضروري فانه اذا حصل العلم
بالمقدمتين بالضرورة او بالنظر والعلم بالهيئة الخاصة فاستلزم
الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح علم ان هذا الاعتقاد علم من غير
افتقار الى نظر والحاصل ان التصديق بان الاعتقاد الحاصل عقيب
النظر الصحيح علم ضروري وان كان المحكوم عليه في هذا التصديق وهو
الاعتقاد الحاصل عقيب النظر حصل بالنظر قوله لو كان ضروريا لما ظهر
بعد خطاؤه قلنا ظهور الخطاء بعد النظر الصحيح ممنوع واختار الامام
في المحصل ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم نظري والتسلسل
غير لازم لان لزوم النتيجة عن المقدمتين اذا كان ضروريا وكانت
المقدمتان ضروريتين اي يقينيتين اما ابتداء او بواسطة شانها كذلك
وعنده علم ضروري بان اللازم من الضروري اي اليقيني ضروري
اي يقيني علم بالضرورة ان الحاصل علم من غير توقف على شئ آخر فلا يلزم
التسلسل وانما اختار الامام من الترديد الشق الثاني وهو انه نظري
لان هذا التصديق متوقف على الاعتقاد الحاصل عقيب النظر لانه هو
المحكوم عليه في هذا التصديق وهو النظري وما يتوقف على النظري
نظري على رأي الامام واختار الامام في بعض كتبه انه ضروري على معنى
ان كل من حصل له هذان العلمان اضطر الى الجزم بكون الحاصل علما والجيب
عن الوجه الثاني بان طرفي المطلوب معلومان والنسبة بينهما مبهمة
اي يكون النسبة الايجابية او السلبية متصورة ولم يحصل عند العقل
ان ايتهما واقعة على التعيين قوله اذا كان معلوما فلا طلب قلنا اذا كان
المط معلوما على هذا الوجه لم يمتنع طلبه لانه من حيث التصور متوجه

قوله وعنده علم ضروري يحصل هناك مقدمتان يقينيتان احديهما ان هذه النتيجة حقة لازمة للمقدمتين الحقتين والاخرى ان كل ما هو لازم للحق فهو حق ينتجان ان هذه النتيجة حق وعلم وهو المطلوب ع النظر علم ضروري فلا يحتاج الى نظر آخر فلا تسلسل سيد

توضيحه ان المقدمات اليقينية المرتبة ترتيبا يقينيا كما يفيد الاعتقاد بالمطلوب يفيد بكون ذلك الاعتقاد علما وحقا فلا حاجة الى نظر آخر فلا تسلسل سيد

اي لم يعلم ان النسبة الواقعة بينهما واقعة بالايجاب او بالسلب والطرفان معلومان فاذا حصل للناظر تعيين النسبة بواسطة تصور تميزه عن غيره ع

حاصله ان المطلوب معلوم بتصور فانا تصورنا النسبة مع طرفيها غير معلوم بتصديقها بثبوت النسبة او انتفائها فيتميز المط عند حصوله عن غيره بتصور طرفيه فيعرف انه المطلوب هكذا

قوله لان هذا التصديق متوقف على الاعتقاد السابق اختيارا لكونه نظريا ما ذكر ولو كان اختيار ذلك في اللزوم عن القياس وجب الترتيب من المقدمتين البديهيتين لا الاعتقاد فلا ينقطع بعضهم اما اختيار البديهي المركب من المقدمتين الذكرتين لدل على ان النظر علم ان اختيار الجزء الاول نظريا الحاصل عقيب النظر علم فظهر ان الحاصل من المقدمتين في المرتبة نظريا لا على قاعدة التسلسل فيستقل ضروريا مستقل في الحاصل من الضروري لو فقد نعم لو قيل بان علمنا بهذه ضروريا ونظريا باحتمال الاختيار وما بعدها من النظر الاول بل انه يفيد الشبهة فيجوز الثانية وانه مستفاد من الامام لا اندفع الشبهة سيد شريف

الذهن

الذهن فيطلب حصول احدهما اى الحكم الايجابى او السلبى على التعيين قوله اذا
حصل كيف يعرف انه المطلوب قلنا اذا حصل الحكم الايجابى او السلبى على التعيين
الذى هو المط تميز عن غيره وعلم بواسطة تصور الطرفين ان الحاصل هو العلم
المط على ان قولهم اذا حصل كيف يعلم انه مطلوب لا وجه له لان المطلوب هو العلم
الذى هو لازم النظر وهو حاصل وان لم يحصل العلم بانه هو المطلوب لان
العلم اللازم للنظر غير العلم بانه هو المط ولم يلزم من انتفاء الثانى انتفاء الاول
وانما خص الجواب بالتصديق وان كان دليلهم شاملا للتصور ايضا لان
الجواب عن التصور قد تقدم واجيب عن الثالث بان الذهن يستحضر المقدمتين
معا كما يستحضر طرفى الشرطية ويحكم بالملازمة فى المتصلة او المعاندة فى المنفصلة
بينهما وذلك يدل على امكان اجتماع العلمين دفعة واحدة فى الذهن لان الحكم
بالملازمة او المعاندة موقوف على تصورهما معا لامتناع الحكم بالملازمة
او المعاندة بين الشيئين بدون تصورهما معا ولقائل ان يقول ان التصديق
الذى هو لازم النظر انما يستفاد من القول المؤلف من القضيتين اللتين
كل منهما يشتمل على الحكم وعلى تصوره ولا يكفى تصور الطرفين وتصور الحكم
فى حصول القضية بل لابد فيها من الحكم ويعلم بالضرورة ان الحكمين لا يمكن
ان يحصلا دفعة واحدة وان امكن تصورهما معا والحق ان يقال ان الفكر
من الاسباب المعدة لحصول العلم المط وكذلك المقدمتان والاسباب المعدة
لا يلزم اجتماعها بل يجوز ان يحصل واحد بعد واحد **قال** واحتج
المهندسون بوجهين الاول ان التصديق موقوف على التصور وذات
الله غير معقولة ولا جائزة التعقل كما سنذكره فى الكتاب الثانى فلا يكون
محكوما عليه الثانى ان اقرب الامور الى الانسان هويته التى يشير اليها
بقوله انا وانت ترى فى مباحث النفس اختلافات كثيرة فى انها ما هى
وكيف هى فما ظنك بابعدها عن الاوهام والعقول واجيب عن الاول

بان التصديق متوقف على تصور الطرفين باعتبار ما وذات الله تعالى كذلك
وعن الثاني انه دليل على عسره ولا شك فيه اذ الوهم يلابس العقل في ماخذه
والباطل يشاكل الحق في مباحثه ولذلك تخالفت فيه الآراء وتصادمت
فيه الاهواء والسلف منعوا منه الا الافراد من الاذكياء بل الكلام في الامتناع

**اقول** احتج المهندسون المنكرون لافادة الفكر العلم في الالهيات
بوجهين الاول انه لو كان الفكر مفيدا للعلم في الالهيات لحصل عقيب الفكر
العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى واللازم باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان اللازم فلان العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى
هو التصديق والتصديق موقوف على تصور المحكوم عليه وبه لامتناع
العلم بانتساب امر الى غيره بدون تصور كل منهما فلو حصل العلم بنسبة
امر الى ذات الله تعالى لكان ذات الله تعالى متصورة لكن ذات الله تعالى
غير متصورة فانها غير معقولة ولا جائزة التعقل لما سنذكره في الكتاب الثاني
في الالهيات فلا يكون ذات الله تعالى محكوما عليه والثاني ان اظهر الاشياء
للانسان واقربها اليه هويته التي يشير اليها كل احد بقوله انا ولم يكن النظر
مفيدا للعلم بها لانه لو كان مفيدا للعلم بها لما اختلف العقلاء فيها
واللازم باطل اما الملازمة فظ واما بطلان اللازم فلانك ترى في مباحث
النفس اختلافات كثيرة في ان النفس ما هي وكيف هي فان بعضهم قالوا ان النفس
هي هذا الهيكل المحسوس والى هذا ذهب اكثر المعتزلة وجماعة من الاشاعرة
وبعضهم قالوا ان النفس اجسام لطيفة نورانية سارية في هذا الهيكل
المحسوس سريان ماء الورد في الورد والنار في الجمرة وذلك السارى
هو المخاطب والمثاب والمعاقب والحافظ لهذا الهيكل المحسوس عن تطرق الفساد
اليه فاذا فارقه تداعى الى الانفكاك والى هذا مال امام الحرمين وطائفة
عظيمة من القدماء ومنهم من قال النفس جزء لا يتجزى في القلب ويعزى هذا

الى النظام وابن الراوندى ومنهم من قال النفس مزاج فما دام البدن على
ذلك المزاج الذى يستحقه بحسب نوعه كان مصونا عن الفساد فاذا خرج عن
ذلك القدر من الاعتدال بطل المزاج وتداعى البدن الى الانفكاك وهذا
مذهب القدماء من الاطباء ومنهم من قال انها عبارة عن النفس الناطقة وهى
جوهر مفارق لا متحيز ولا حال فى المتحيز مدبر لهذا الهيكل المحسوس حافظ
له فاهم مخاطب مثاب معاقب والى هذا صار المحققون من الحكماء وهو اختيار
الامام الغزالى واكثر ارباب المكاشفات من الصوفية واذا كان حال الانسان
مع اظهر الاشياء له واقربها اليه ذلك فما ظنك بابعدها عن الاوهام
والعقول وهو ذات الله تعالى المقدس عن احاطة العقل به وادراك
الوهم اياه واجيب عن الاول بان التصديق يتوقف على تصور الطرفين
باعتبار ما لا على تصور الطرفين بحقيقتهما وذات الله تعالى كذلك اى
متصور باعتبار ما فيجوز ان يتحقق التصديق بانتساب امر اليه فيصح ان يكون
النظر فى الالهيات مفيدا للعلم واجيب عن الثانى بان اختلاف العقلاء
فى مباحث النفس لا يقتضى عدم افادة النظر العلم لجواز ان يكون اختلافهم
بسبب عدم اتيانهم بالنظر الصحيح بسبب اخلالهم ببعض الشرائط المعتبرة
فى النظر الصحيح وما ذكرتم لا يدل على امتناع العلم من النظر فى الالهيات بل دليل
على عسر العلم من النظر فى الالهيات ولا شك فى عسره اذ الوهم يلابس العقل
فى ماخذه فان ماخذ العقل فى المسائل الالهية من الطبيعيات التى هى مدركة
بالوهم فيلابس اى يخالط الوهم العقل فى ماخذه التى هى الطبيعيات والباطل يشاكل
الحق فى مباحثه فان قضايا الوهم فيما ليس من المحسوسات بط يشاكل الحق فانه
يحكم على ما ليس بمحسوس حكمه على المحسوس قياسا عليه ولاجل ان الوهم يلابس
العقل فى ماخذه والباطل يشاكل الحق فى مباحثه تخالفت فى بحث الالهيات
الآراء وتصادمت الاهواء والسلف منعوا من البحث فى الالهيات لا لانه

المراد بالنفس الانسانية الروح الحيوانية ... لان الحال قالب البدن ... والنفس الناطقة لان جمهور اهل السنة لا يقولون بها ... خيالى

هذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من القياس الفقهى كما زعم العبرى بانه قياس فقهى لانه استدلال بجزئى على جزئى وهو غير مفيد ... جلبى

على ان امتناع تصوره بحقيقته ممنوع ... افضل

فى حاشية الصحيح ... العلم ... بصحيح الباذرقى وسكر ...

من الاذكياء الذين لهم عقيدة صافية في الدين لا يخرجها بالشبهة
**قال** فروع النظر الصحيح يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه عقيبه عادة
عند الشيخ ابي الحسن الاشعري ووجوبا عند الحكماء وقالت المعتزلة
النظر يولدها في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود شئ وجود شئ
آخر كحركة اليد والمفتاح وتبين فساده ببيان استناد جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء الثاني الاشبه بالحق انه لا بد بعد استحضار المقدمتين
من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما والا لما تفاوتت الاشكال
في جلاء الانتاج وخفائه الثالث المشهور ان النظر الفاسد لا يستلزم
الجهل وقيل بخلافه والحق ان الفساد ان كان مقصورا على المادة يستلزم
والا فلا **اقول** لما بين ان النظر الصحيح يفيد العلم رتب عليه فروعا
ثلثة الاول ان النظر الصحيح يعد الذهن لقبول النتيجة من مبدئها
والنتيجة تفيض عليه عقيب النظر الصحيح بطريق العادة عند الشيخ ابي الحسن
الاشعري اي النظر الصحيح يستعقب العلم لاطراد العادة بذلك كحصول
الشبع بعد الاكل من غير وجوب ووجوبا عند الحكماء اي النظر الصحيح
يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه عقيبه على سبيل الوجوب وهو اختيار
امام الحرمين والاصح عند الامام قالت المعتزلة النظر الصحيح يولد النتيجة
في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود شئ وجود شئ آخر قالوا الفعل
الصادر من الفاعل بلا واسطة هو المباشرة وبواسطة هو التوليد
كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليدا
والنتيجة تولدت من الناظر بتوسط النظر واحتج الاشاعرة بان العلم
الحادث بالنتيجة امر ممكن والله تعالى قادر على الممكنات فاعل لجميعها
ابتداء بالاختيار فلا يكون صدور العلم بالنتيجة عنه واجبا بل واقعا
عادة ولقائل ان يقول صدور العلم بالاختيار لا ينافي الوجوب مطلقا

بل بنا فى الوجوب بغير الاختيار و يجوز ان يكون الاثر الصادر من الفاعل بالاختيار
واجبا بالاختيار والمعتزلة لما اعتقدوا استناد افعال الحيوانات الى انفسها
واسندوا العلم الى الناظر بتوسط النظر حكموا بالتوليد والدليل على بطلان
التوليد ان العلم بالنتيجة فى نفسه امر ممكن فيكون مقدورا لله تعالى
فيمتنع وقوعه بغير قدرته والدليل على ان حصول العلم بالنتيجة عقيب النظر
الصحيح واجب انه متى حصل العلم بالمقدمتين المشتملتين على شرائط الانتاج
لزم العلم بالنتيجة سواء فرضت عادة او لا فان كل من علم ان العالم متغير
وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين فى الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم
ممكن والعلم بهذا الامتناع ضرورى الفرع الثانى زعم الشيخ ابو على
بن سينا ان حضور المقدمتين فى الذهن اعنى الصغرى والكبرى لا يكفى
للعلم بانتساب الاكبر الى الاصغر بل لا بد بعد استحضار المقدمتين من امر آخر
وهو التفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت المقدمة الكلية اى العلم
باندراج الاصغر تحت الاكبر فانه لو انتفى هذا العلم اعنى العلم بالاندراج
لم يحصل العلم بالنتيجة كما اذا علم ان هذا الحيوان بغلة وعلم ايضا ان كل بغلة
عاقر ثم مع العلم بهذه المقدمة الكلية رأى بغلة منتفخة البطن فظن انها
حبلى لعدم التفطن لاندراج هذه البغلة تحت قولنا كل بغلة عاقر وهو حق
قال الامام وهذا ضعيف لان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى اما ان يكون
معلوما مغايرا لتينك المقدمتين وح يكون مقدمة اخرى لا بد منها
فى الانتاج ويكون الكلام فى كيفية التيامها مع الاوليين كالكلام فى كيفية
التيام الاوليين ويفضى ذلك الى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات
واما ان لا يكون معلوما مغايرا للمقدمتين وح استحال ان يكون شرطا
فى الانتاج لان الشرط مغاير للمشروط وههنا لا مغايرة فلا شرط واما
حديث البغلة فذلك انما يمكن اذا كان الحاضر فى الذهن احدى المقدمتين

فيكون بمقدرة الله تعالى

فقط اما الصغرى واما الكبرى واما عند اجتماعهما فى الذهن فلا نم انه
يمكن الشك فى النتيجة ولقائل ان يقول نختار الاول وهو ان اندراج احدى
المقدمتين تحت الاخرى معلوم مغاير لتينك المقدمتين قوله لو كان كذلك
لكان مقدمة اخرى قلنا ان عنيت بكونه مقدمة اخرى هو ان الانتاج يتوقف
عليه فسلم لكن لا يلزم من ذلك احتياجه الى التيام بينه وبين الاوليين
بل لابد له من دليل وان عنيت بقولك انها مقدمة اخرى انها مقدمة
نسبتها الى احدى المقدمتين نسبة صغرى الى الكبرى او بالعكس حتى يحتاج
الى الالتيام بينهما واندراج احديهما فى الاخرى فمم واما حديث البغلة فللشيخ
ان يقول لو لم يعلم بان هذه البغلة داخلة تحت قولنا كل بغلة عاقر لا يعلم ان
هذه البغلة عاقر واعلم ان ما ذكره الشيخ معلوم الصحة بالضرورة فان العلم
باندراج الصغرى فى الكبرى امر لابد منه فى حصول العلم بالنتيجة واما ان العلم
بالمقدمتين هل يمكن حصوله بدون هذا العلم ففيه كلام والشيخ لم يذكر
حديث البغلة على انه دليل على مطلوبه وانما اورده على سبيل المثال
فالاعتراض عليه بالمنع يكون اعتراضا على المثال فقول المص الاشبه انه لابد
بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما والا
اى لو لم يكن الانتاج موقوفا بعد استحضار المقدمتين على ملاحظة الترتيب
والهيئة العارضتين لهما لما تفاوت الاشكال الاربعة فى جلاء الانتاج
وخفائه اشارة الى ان الصواب ما ذكره الشيخ الفرع الثالث المشهور ان النظر
الفاسد اى الذى يكون احد جزئيه المادة والصورة او كلاهما فاسدا
اى لم يكن مشتملا على الشرائط المعتبرة فى الانتاج بحسب المادة او بحسب الصورة
او بحسبهما لا يستلزم الجهل الذى هو ضد العلم وهو الجزم بنتيجة كاذبة
وقيل بخلافه اى النظر الفاسد يستلزم الجهل الذى هو ضد العلم قال الامام
وهو الحق عندى فان كل من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر

فع حضور هذين الجهلين استحال ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وهو جهل
واحتج من قال ان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بانه لو استلزم الجهل لكان
نظر المحق في شبه المبطل يفيد الجهل اجاب الامام بانه معارض بان النظر في الدليل
لو افاد العلم لكان نظر المبطل في دليل المحق يفيد العلم فان جعلت هناك
شرط الافادة اعتقاد حقيقة تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوه بان
يقال المحق اذا نظر في شبه المبطل انما لم يحصل له الجهل بتلك المسئلة لانه
فقد شرط افادته الجهل لان من شرط افادته الجهل اعتقاد صحة تلك
المقدمات قال المص والحق انه ان كان الفساد مقصورا على المادة استلزم
النظر الفاسد الجهل لان الفساد اذا كان مقصورا على المادة يكون القياس
مستلزما للنتيجة لما عرفت ان القياس الذي يكون مقدماته كاذبة
يلزمه النتيجة وذلك كالمثال الذي ذكره الامام وان كان الفساد مقصورا
على الصورة او شاملا للصورة والمادة لم يستلزم النتيجة لانتفاء ماله
صلاحية الاستلزام اذ المستلزم هو القياس على الوجه الخاص **قال**
الثاني في انه كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم ويدل عليه
ما ذكرناه احتجت الاسماعيلية بان الخلاف والمراء مستمر بين العقلاء
في ذلك ولو كفى العقل لما كان كذلك وايضا الانسان لا يستقل بتحصيل
اضعف العلوم فكيف باصعبها واجيب عن الاول بانهم لو اتوا بالنظر
الصحيح لما وقع لهم ذلك وعن الثاني بان العسر مسلم ولا شك انه لو كان
معلم يعلم المبادي والحجج ويدفع الشكوك والشبه كان اوفق وانما النزاع
في الامتناع **اقول** المبحث الثاني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله
تعالى ولا حاجة الى المعلم ويدل عليه ما ذكرناه وهو ان الانسان
العاقل اذا علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له
سبب سواء كان هناك معلم او لم يكن خلافا للاسماعيلية فانهم يوجبون

وان لم يكن الفساد مقصورا على المادة لم يستلزم النظر الفاسد الجهل صح

امكان تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج بقوة النفس مسلم بالضرورة

نصب الامام ويجيلون خلو زمان من الازمنة عن وجود امام معصوم يهدى
الخلق الى معرفة الله تعالى ويعلمهم طريق النجاة ويرشدهم الى الخيرات ويجذبهم
عن السيئات ويقولون لا يمكن معرفة الله تعالى الا من قول المعلم المعصوم
ولهذا سموا بالتعليمية ثم افترقوا فرقتين فرقة قالوا العقل لا يهتدى
الى معرفة الله تعالى اصلا بل معزول بالكلية عن المطالب الالهية وفرقة
قالوا العقل ليس بمعزول عن الوقوف على الامور الالهية بالكلية لكن غير
مستقل بالمعرفة بل لا بد من امام يرشده الى وجوه الادلة ويوقفه على دفع
الشبه ورفع الشكوك ونسبة عقل الامام الى عقول الناس نسبة
الشمس الى الابصار فكما ان الابصار لا تقوى على ادراك المبصرات فى الظلمة
فاذا طلعت الشمس تقوى الابصار بنور الشمس فتمكنها ادراك المبصرات كذلك
عقول الناس قاصرة عن ادراك المعارف الالهية وبوجود الامام يقوى عقولهم
بعقل الامام فاقتدروا على ادراك المعارف واحتجت الاسماعيلية على
ان النظر الصحيح غير كاف فى معرفة الله تعالى بل لا بد من معلم بوجهين الاول
ان الخلاف والمراء اى المجادلة مستمر بين العقلاء فى المطالب الالهية ولو كفى
العقل فى ذلك لما كان كذلك اى لما كان الخلاف والمراء مستمرا بين العقلاء
فى ذلك واللازم باطل بالضرورة فالملزوم كذلك فلا بد من حاكم آخر
غير العقل وهو الامام المعصوم الثانى ان الانسان وحده لا يستقل بتحصيل
اضعف العلوم كعلم الحياكة والخياطة والنحو والنجوم بل لا بد من استاذ يهديه
واذا كان حالهم كذلك فى اضعف العلوم فما ظنك باصعبها وهو معرفة الله
تعالى وصفاته واحكامه واجيب عن الاول بان العقلاء ما اتوا بالنظر
الصحيح فانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم استمرار الخلاف والمراء واجيب
عن الثانى بانه لا نزاع فى العسر المسلم ولا شك انه لو كان معلم يعلم المبادى
التى يتألف منها الحجج ويعلم الحجج ويزيل الشكوك والشبه كان الوقوف اسهل

جواب عن سؤال مقدر وهو ان يكون الامام المعصوم محتاجا الى معصوم آخر فالتسلسل لازم

وهو ان يكون مؤيدا من عند الله ويكون عقله اكمل حتى يستقل بادراك الاشياء من غير معلم آخر الوجه شئ ثابت فاذا بلغ هو ... الى المطلوب

الاسماعيلية فرقة من فرق الشيعة ولقبوا بالسبعية ايضا لانهم زعموا ان النطقاء بالشرائع اى الرسل سبعة آدم ونوح وابرهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدى وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعته

وانما النزاع في الامتناع وما ذكرتم على لابدل على الامتناع **قال**
الثالث في وجوب النظر في معرفة الله تعالى واجب اما عندنا فلقوله تعالى
قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحوه واما عند المعتزلة فلان المعرفة
واجبة عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب
واعترض عليه بان مبناه على حكم العقل وسيأتي الكلام فيه وامتناع العرفان
بغيره واستحالة التكليف بالمحال وكلاهما ممنوع وبان قوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا نفى الوجوب قبل البعثة لنفي لازمه فدل على
ان الوجوب ليس الا من الشرع قيل لو وجب من الشرع لزم افحام الانبياء
فان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه ولا يعلم وجوبه ما لم ينظر قلنا لو وجب
عقلا لا فحم ايضا لان وجوب النظر غير ضروري اذ هو متوقف على مقدمات
تفتقر الى انظار دقيقة **اقول** اعلم ان الناس اختلفوا في معرفة الله تعالى
فذهب الحشوية الذين قالوا الدين يتلقى من الكتاب والسنة الى ان معرفة الله
تعالى غير واجبة بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق للواقع وذهب جمهور
المسلمين الى ان معرفة الله تعالى واجبة ثم افترق هؤلاء فرقتين فرقة قالوا
طريق معرفة الله تعالى انما هو الرياضة وتصفية الباطن وهذا مذهب
الصوفية واصحاب الطريقة وفرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو النظر
وهو قول الاشاعرة والمعتزلة فالاشاعرة والمعتزلة اتفقوا على ان معرفة
الله تعالى واجبة والنظر طريقها وهو واجب ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة
الى ان وجوب النظر بالشرع وذهب المعتزلة الى انه بالعقل ولنرجع الى المتن
فنقول النظر في معرفة الله تعالى واجب باتفاق اصحابنا والمعتزلة اما عند
اصحابنا فبالشرع لقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحوه
كقوله تعالى اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض واما عند المعتزلة
فبالعقل لان معرفة الله تعالى واجبة عقلا لان شكر الله تعالى واجب

عقلا لان نعمه على العبد كثيرة قال الله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وشكر المنعم واجب عقلا لان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا وبالشكر يندفع الخوف عن النفس فشكر الله تعالى واجب عقلا وشكر الله تعالى يتوقف على معرفة الله تعالى فمعرفة الله تعالى واجبة عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق اي الذي يجب في كل حال الا به وكان مقدورا فهو واجب عقلا واحترز بالمطلق عن المقيد مثل الزكوة فانها واجبة مقيدة بحصول النصاب فلا يجب عند عدم النصاب واحترز بقوله وكان مقدورا عن الواجب المطلق الذي لا يتم الا بامر يكون ذلك الامر ليس مقدورا للمكلف فان ما لا يتم الواجب الا به اذا كان غير مقدور للمكلف لا يستدعي وجوب الواجب وجوبه والا يلزم تكليف ما لا يطاق واعترض على هذا الدليل بان مبناه على حكم العقل بان معرفة الله تعالى واجب عقلا وسيأتي الكلام في ان حكم العقل باطل بل الحاكم الشرع وعلى امتناع العرفان بغير النظر لم يجب النظر عقلا وامتناع العرفان بغير النظر ممنوع وما الدليل على امتناعه ولم لا يجوز ان يحصل معرفة الله تعالى بالامام المعصوم كما هو رأي الاسماعيلية او بالالهام كما هو رأي حكماء الهند او بتصفية الباطن كما هو رأي اهل التصوف وهو الحق وايضا هذا الدليل مبني على استحالة التكليف بالمحال واستحالة التكليف بالمحال ممنوع واعترض على دليل المعتزلة ايضا بانه لو وجب النظر بالعقل لوجب قبل البعثة لانه ح يكون وجوب النظر غير موقوف على البعثة بل على العقل والعقل قبل البعثة متحقق والوجوب قبل البعثة يلزمه التعذيب بترك الواجب لكن قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي الوجوب قبل البعثة بنفي لازم الوجوب الذي هو التعذيب ونفي الوجوب قبل البعثة يلزمه نفي الوجوب العقلي ونفي الوجوب العقلي يستلزم الوجوب الشرعي فقوله تعالى وما كنا معذبين على انه ليس الوجوب الا من الشرع قيل لو وجب النظر بالشرع لزم افحام الانبياء واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة

فانه اذا امكن العرفان بغير النظر صح

وبعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة اذ يقول المكلف لا انظر ما لم يجب النظر علي ولا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي ... ولا يثبت الشرع ما لم انظر ... هذا الافحام ... على دفعه ... شرح مواقف

ان المكلف

ان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوب النظر عليه ولا يعلم وجوب النظر عليه الا
بالنظر لان وجوب النظر ح بالشرع فلا يعلم وجوب النظر الا بثبوت الشرع وثبوت
الشرع متوقف على دلالة المعجزة على صدق النبي ودلالة المعجزة على صدقه
موقوف على النظر فالعلم بوجوب النظر موقوف على النظر والنظر موقوف على
العلم بوجوبه فيدور فيلزم افحام الانبياء قلنا لو وجب النظر عقلا لزم
افحام الانبياء ع م واللازم بط بيان الملازمة ان وجوب النظر غير ضروري
اذ هو متوقف على مقدمات يتوقف على انظار دقيقة فان العلم بوجوب
النظر متوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى وعلى العلم
بان النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
وكل هذه المقدمات نظرية تحتاج الى انظار دقيقة والموقوف على النظري
نظري فوجوب النظر نظري فللمكلف المخاطب ان يقول لا انظر ما لم اعلم
وجوب النظر ولا اعلم وجوب النظر الا بالنظر فيتوقف النظر على العلم
بوجوبه والعلم بوجوبه موقوف على النظر فيلزم الدور ويلزم الافحام

**قال** الكتاب الاول في الممكنات وفيه ثلثة ابواب الاول في الامور الكلية
وفيه فصول الاول في تقسيم المعلومات المعلوم اما ان يكون متحققا
في الخارج وهو الموجود او لا وهو المعدوم ومنا من ثلث القسمة وقال
المتحقق ان تحقق باعتبار نفسه فهو الموجود وان تحقق باعتبار غيره
فهو الحال كالاجناس والفصول وحد الحال بانه صفة غير موجودة ولا
معدومة في نفسها قائمة بموجود وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق
في نفسه فهو الشيء والثابت وان لم يتحقق كالممتنع فهو المنفي والثابت
ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم وهم يطلقون
المعدوم على المنفي ايضا فالثابت عندهم اعم من الموجود لانقسامه
الى الموجود والمعدوم والمعدوم اعم من المنفي لصدقه على افراد الثابت

وعلى المنفى وذا دمثبت الحال منهم فقال الكائن ان استقل بالكائنية فهو الذات الموجودة وان لم يستقل فهو الحال **اقول** لما فرغ من المقدمة شرع فى الكتب وجعل الكتاب الاول فى الممكنات لان الممكنات مباد للالهيات والعلم بالمبادى مقدم على العلم بما له المبادى وذكر فيه ثلثة ابواب لانه لا يخ اما ان يكون جوهرا او عرضا او ما هو شامل لهما وهو الامور الكلية وهى الامور العامة اى الشاملة بجميع الموجودات الباب الاول فى الامور الكلية الباب الثانى فى الاعراض الباب الثالث فى الجواهر وجعل الباب الاول فى الامور الكلية لانها مباد لمباحث الاعراض والجواهر وذكر فى الباب الاول ستة فصول الفصل الاول فى تقسيم المعلومات الفصل الثانى فى الوجود والعدم الفصل الثالث فى الماهية الفصل الرابع فى الوجوب والامكان والقدم والحدوث الفصل الخامس فى الوحدة والكثرة الفصل السادس فى العلة والمعلول الفصل الاول فى تقسيم المعلومات على رأى الاصحاب والمعتزلة والحكماء والاصحاب الذين لا يثبتون الحال قسموا المعلوم الى الموجود فى الخارج والى المعدوم فيه لان المعلوم اما ان يكون متحققا فى الخارج وهو الموجود او لا يكون متحققا فى الخارج وهو المعدوم ومن اصحابنا من ثلث القسمة وقال المتحقق فى الخارج ان تحقق باعتبار نفسه مع قطع النظر عن غيره اى لا يكون تحققه تابعا لتحقق غيره فهو الموجود وان تحقق باعتبار غيره اى تحققه تابع لتحقق غيره فهو الحال كالاجناس والفصول ولا ضرورة فى ان تحمل الاجناس والفصول على غير ما هو المصطلح عند المنطقيين لان ذكر الاجناس والفصول لاجل المثال لا لحصر الحال فيها وحد والحال بانه صفة غير موجودة ولا معدومة فى نفسها قائمة بموجود فقوله صفة احترز به عن الذات فان الذات ليست بحال وقوله غير موجودة فى نفسها احترز به عن الصفات الموجودة فى نفسها وقوله ولا معدومة احترز به

عن الصفات

---

الموجود والوحدة العامة له لكل موجود وكالماهية والتشخص عند القائل بان الماهية مغايرة للوجود وتخصيصها بالماهية

واما الامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والعلية فليست بشاملة لجميع الموجودات فلعلها يكون لعمومها على سبيل البدلية ولا والان بغال

الامور العامة هى الشاملة لجميع المفهومات اما على الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل كالوجود

والمراد بالامور العامة ما يكون معها مقابله شاملا لجميع المفهومات كالوجود فانه مع العدم شامل لجميع المفهومات ونحو ذلك

اى المشترك بين جميع الموجودات كالوجود والوحدة والامكان والماهية او اكثرها كالوجوب لما كان مقابلا للحدوث وقالوا القدم العامة وان لم يكن منها فى التعبير

قيل الامور العامة اما جوهر او اعراض وعلى كلا التقديرين يجب ادراجها

فى احدهما فلا افرادها قسما برأسه اجيب بان منها ما ليس بجوهر ولا عرض بل يعرض لهما كالوجود

المعتزلة وبعض المتكلمين بانه لا ضد للوجود الا المعدوم

والعدوم لمثبتات الحال والمعدوم عندهم والمثلية وقال به القاضى الباقلانى امام الحرمين منا اى استقرارا وانه رجع عنه قول الاشاعرة ومن الاشاعرة وقال به بعض المعتزلة وهو ابو هاشم

فان قوله الحال بالصفة وجب تفسير الصفات عليها الفصول والاجناس فى التعريف بما هو متحققة باعتبار غيره والا لم يصدق فى المحال قبيل الموجود دون يجميع الامراض فانها متحققة باعتبار الصفات الثبوتية كالعلم والقدرة والسواد والبياض وغيرها

عن الصفات العدمية وقوله قائمة بموجود احترز به عن الصفات التى هى غير
موجودة فى نفسها وغير قائمة بالموجود قيل ان هذا الحد انما يستقيم على راى
اصحابنا واما عند المعتزلة فلا يستقيم على اصلهم فان من الاحوال ما ثبت
فى العدم كالجوهرية لان الجوهرية عندهم حاصلة للذات حالتى الوجود
والعدم فهى اذن صفة لغير موجود فيكون هذا الحد قاصرا على رايهم فيكون
باطلا ويمكن ان يجاب عنه بانهم ما قالوا قائمة بموجود فقط فيجوز ان يكون
قائمة بموجود ومعدوم والجوهرية كذلك وقال اكثر المعتزلة المعلوم
ان تحقق فى نفسه اى تقرر وتميز فى الخارج فهو الشئ والثابت وان لم يتحقق
فى نفسه اى لم يتقرر ولم يتميز فى الخارج كالممتنع فهو المنفى والثابت ان كان له
كون فى الاعيان فهو الموجود وان لم يكن له كون فى الاعيان فهو المعدوم
وهم يطلقون المعدوم على المنفى ايضا فالثابت اعم من الموجود لانقسامه
الى الموجود والمعدوم والمعدوم اعم من المنفى لصدق المعدوم على المنفى
والثابت والحاصل انهم قسموا المعلوم الى المنفى والثابت والثابت الى
الموجود والمعدوم وزاد مثبتوا الحال من المعتزلة قسما اخر وقالوا الكائن
ان استقل بالكائنية اى لم يكن كائنيته تبعا لكائنية امر اخر فهو الذات الموجودة
وان لم يستقل الكائن بالكائنية اى يكون كائنيته تبعا لكائنية امر آخر
فهو الحال والحاصل ان اصحابنا الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى قسمين
موجود ومعدوم ولم يجعلوا اقسام الموجود الا قسما واحدا وهو المعدوم
والمثبتون للحال من اصحابنا قسموا المعلوم الى ثلثة اقسام موجود ومعدوم
وحال فجعلوا اقسام الموجود قسمين معدوم وحال واكثر المعتزلة الذين
لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى ثلثة اقسام منفى وثابت لم يكن له كون
فى الاعيان وثابت له كون فى الاعيان فجعلوا اقسام الموجود ثابتا لم يكن له
كون فى الاعيان ومنفيا والمثبتون للحال من المعتزلة قسموا المعلوم الى اربعة

الى اربعة اقسام موجود وحال وثابت لم يكن له كون فى الاعيان ومنفى فالموجود
هو المعلوم الثابت الذى له كون فى الاعيان مستقل بالكائنية فبانتفاء
الاستقلال بالكائنية يتحقق الحال وبانتفاء الكون فى الاعيان يتحقق الثابت
الذى لم يكن له كون فى الاعيان وبانتفاء الثبوت يتحقق المنفى **قال**
وقال الحكماء كل ما يصح ان يعلم ان كان له تحقق ما فهو الموجود وان لم يكن له
ذلك فهو المعدوم وقسموا الموجود الى ذهنى وخارجى والخارجى الى ما لا
يقبل العدم لذاته وهو الواجب والى ما يقبله وهو الممكن والممكن الى ما يكون
فى موضوع اى محل يقوم ما حل فيه وهو العرض والى ما لا يكون كذلك
وهو الجوهر والمتكلمون قسموه الى ما لا اول لوجوده وهو القديم والى ما له
اول وهو المحدث والمحدث الى متحيز وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض
والى ما يقابلهما ثم استحالوه لانه لو كان لشاركه البارى تعالى فيه
وخالفه فى غيره فيلزم التركيب ومنع بان الاشتراك فى العوارض لا سيما
فى السلب لا يستلزم التركيب **اقول** لما ذكر تقسيم المعلومات على راى
الاشاعرة والمعتزلة اراد ان يذكر التقسيم على راى الحكماء قال الحكماء كل ما
يصح ان يعلم ان كان له تحقق ما فهو الموجود وان لم يكن له تحقق ما فهو المعدوم
فقد جعلوا مورد القسمة ما يصح ان يعلم ليشمل المعلوم بالفعل وغيره فان ما يمكن
ان يعلم اعم من المعلوم وغيره فان كثيرا من الاشياء يمكن ان يعلم ولا يكون
معلوما فلو جعل مورد القسمة المعلوم لخرج عن القسمة ما يصح ان يعلم
ولا يكون معلوما ثم قسموا الموجود الى الخارجى والذهنى لانه ان كان له
تحقق فى الخارج فهو الموجود الخارجى وان كان له تحقق فى الذهن
فهو الموجود الذهنى وقسموا الموجود الخارجى الى الواجب والممكن وذلك
لان الموجود الخارجى ان لم يقبل العدم لذاته فهو الواجب لذاته فان
الواجب لذاته غير قابل للعدم لا بسبب آخر وان يقبل العدم لذاته فهو الممكن

لذاته فان الممكن لذاته قابل للعدم لا بسبب آخر ثم قسموا الممكن الى ما يكون في موضوع اى محل يقوم ما حل فيه وهو العرض والى ما لا يكون كذلك اى ما لا يكون في موضوع وهو الجوهر واحترز بقوله يقوم ما حل فيه عن الهيولى فانها وان كانت محلا للصورة التي هي جوهر لكن لا تكون مقومة لما حل فيها بل يكون ما حل فيها مقوما لها فان الصورة مقومة للهيولى والمتكلمون قسموا الموجود الخارجي الى ما لا اول لوجوده اى لم يسبقه العدم وهو القديم والى ما لوجوده اول اى يسبقه العدم وهو المحدث وقسموا المحدث الى متحيز اى شاغل للحيز الذى هو الفراغ المتوهم المشغول بالشئ الذى لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء وهو الجوهر والى حال في المتحيز وهو العرض والى ما يقابلهما اى يقابل المتحيز والحال في المتحيز وهو المحدث الذى ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز ثم المتكلمون استحالوا المحدث الذى ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز لانه لو كان المحدث الذى ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز متحققا لشاركه البارى تعالى في انه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وخالفه في غيره لان ما به المشاركة غير ما به المخالفة فيلزم تركيب الواجب مما به المشاركة وما به المخالفة وهو ممتنع ومنع بان الاشتراك في العوارض لاسيما الاشتراك في السلب لا يستلزم التركيب في الذات فان البسائط متشاركة في العوارض كالوجود والحدوث والوحدة ولا تركيب في ذواتها وكل بسيطين متشاركان في سلب غيرهما عنهما ولا تركيب في ذاتها **قال** الفصل الثاني في الوجود والعدم وفيه مباحث الاول في تصور الوجود وهو بديهي لوجوه الاول انه جزء من وجودى المتصور بديهة الثاني ان التصديق البديهي بان النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان مسبوق بتصور الوجود والعدم ومغايرتهما التي هي الاثنينية المتوقف تصورها على تصور الوحدة والسابق على البديهي اولى ان يكون بديهيا فتصورات هذه الامور بديهية قبل هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا لم يحتج الى دليل والا لم يفد قلنا بداهة التصديق مطلقا موقوفة

مباحث بداهة تصور الوجود

على بداهة العلم بالجزء لا على حصول العلم بداهته ولقائل ان يقول التصديق
يتوقف على تصور الجزء باعتبار ما لا على تصور حقيقته فلا يلزم من تصوره
بداهته الثالث الوجود بسيط لامتناع تركبه عن الموصوف به او بنقيضه
فلا يحد ولا يرسم اذ لا شئ اعرف منه وان كان فالرسم لا يعرف كنه الحقيقة

اقول الفصل الثاني في الوجود والعدم وذكر فيه خمسة مباحث
الاول في تصور الوجود الثاني في كونه مشتركا الثالث في كونه زائدا
الرابع في ان المعدوم ليس بثابت الخامس في الحال المبحث الاول في تصور الوجود تصور
الوجود بديهي لوجوه ثلاثة الاول ان الوجود جزء لوجودي المتصور بداهة
وجزء المتصور بديهية متصور بداهة فتصور الوجود بديهي وفيه نظر
اما اولا فلانه انما يلزم من تصور وجودي بداهة تصور الوجود بداهة اذا
الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات وهو ممنوع اما على رأي من يقول
وجود كل شئ يختص به ولا اشتراك الا في اللفظ فظاهر واما على رأي
من يقول الوجود معنى مشترك بين الوجودات فلانه مقول بالتشكيك
على الافراد خارج عن حقيقة الافراد فالوجود خارج عن وجودي ولم
يلزم من تصور الشئ تصور ما هو خارج عنه عارض له واما ثانيا فلانه
على تقدير ان يكون الوجود جزء لوجودي فانما يلزم من تصور وجودي بداهة
تصور الوجود بداهة اذا كان تصور الوجودي الذي هو بديهي تصور وجودي
بحقيقته وهو ممنوع واما اذا كان تصور وجودي بوجه ما فلا يلزم من تصور
وجودي بوجه ما بداهة تصور الوجود بداهة الوجه الثاني ان التصديق
البديهي بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان اي التصديق البديهي
بان الشئ اما ان يكون موجودا واما ان يكون معدوما مسبوق بتصور الوجود
والعدم وبتصور مغايرتهما المستلزم لتصور الاثنينية المتوقف تصورها
على تصور الوحدة ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه والسابق

على البديهى اولى بان يكون بديهيا فتصورات هذه الامور بديهية قبل هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا اى يكون بديهيا بجميع اجزائه لم يحتج كون الوجود بديهى التصور الى دليل لانه اذا كان بجميع اجزائه بديهيا ومن جملة اجزائه الوجود يكون الوجود بديهى التصور فلم يحتج الى دليل على بداهته وان لم يكن بديهيا مطلقا لم يفد لانه اذا لم يكن بديهيا مطلقا يكون بعض اجزائه غير بديهى فيحتمل ان يكون الوجود من ذلك البعض فلا يلزم بداهته واجيب بان بداهته مطلقا متوقفة على بداهة العلم بالجزء لا على حصول العلم ببداهة العلم بالجزء فجاز ان يكون العلم بالجزء بديهيا ولم يعلم بداهته فيحتاج اثبات البداهة للعلم بالجزء الى دليل ويمكن ان يقال فى ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق ان علم انه بديهى مطلقا لم يحتج الى دليل لانه اذا علم انه بديهى مطلقا علم ان العلم باجزائه بديهى فعلم ان العلم بالوجود بديهى فلم يحتج اثبات بداهة العلم بالوجود الى دليل وان لم يعلم انه بديهى مطلقا لم يفد لانه حينئذ يحتمل ان يكون بعض اجزائه غير بديهى والوجود منه ولا يمكن ان يقال العلم ببداهته مطلقا لا يتوقف على العلم ببداهة العلم بالجزء لان العلم ببداهته مطلقا بدون العلم ببداهة العلم بالجزء محال ثم رد المصنف هذا الوجه بانه لقائل ان يقول التصديق موقوف على تصور كل من اطرافه باعتبار ما لا على تصور حقيقته فبداهة تصور الوجود باعتبار ما لا يقتضى بداهة تصور حقيقة الوجود ولا بداهته من كل الوجوه فجاز ان يكون تصوره باعتبار ما بديهيا وتصور حقيقته او سائر الوجوه غير بديهى وايضا لقائل ان يقول لا نسلم ان السابق على التصديق البديهى اولى بان يكون بديهيا فان التصديق البديهى هو الذى لا يتوقف حكم العقل فيه الا على تصور طرفيه فجاز ان يكون كل من طرفيه او احدهما بالكسب مع انه سابق على التصديق البديهى الوجه الثالث ان الوجود بديهى التصور لان تصور الوجود مقصور اما بالبداهة او بالكسب اذ لا واسطة بينهما

والثاني ممتنع فتعين الاول وانما قلنا ان الثاني ممتنع لانه لو كان كسبيا لكان كسبه
اما بالحد او بالرسم واللازم باطل لان الوجوب بسيط لانه لو كان مركبا لكان
له جزء فجزؤه اما موجود او معدوم وكل منهما محال اما الاول فلامتناع تركب
الشيء من الموصوف به والا يلزم ان يكون الشيء جزء نفسه واما الثاني فلامتناع
تركب الشيء من الموصوف بنقيضه والا يلزم ان يكون نقيض الشيء جزأ له فلا يكون
للوجود جزء فلا يكون مركبا فيكون بسيطا فلا يحد ولا يرسم لان الرسم انما يكون
بما هو اعرف منه ولا شيء اعرف من الوجود وان كان شيء اعرف من الوجود
فالرسم لا يعرف كنه حقيقة الشيء وعلى الوجه الذي قررنا اندفع الاعتراض
بانه لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بداهته ولقائل ان يقول لا نسلم ان جزء
الوجود اذا كان موجودا يلزم ان يكون الوجود جزء نفسه وانما يلزم ان يكون
الوجود جزأ من الموجود اذا كان اعتبار الوجود مع الموجود بالجزئية وهو
ممنوع فان الموجود هو شيء له الوجود واعتبار الوجود معه بالعروض فلا
يلزم ان يكون الوجود جزء نفسه لا يقال ح يلزم ان يكون ما فرضناه جزأ للوجود
معروضا له وهو ممتنع لانا نقول لا امتناع في كون جزء الشيء معروضا له واعتبر الناطق
بالنسبة الى الانسان فانه اذا قيل الناطق انسان يكون قضية صادقة
لان كلا من المتساويين يصدق على الآخر فان الانسان المحمول على الناطق
لا يكون تمام حقيقة الناطق ولا داخلا في حقيقة الناطق فيكون خارجا لازما
له وكل محمول خارج لازم عارض والموضوع معروض له واعلم ان الحق ان تصور
الوجود بديهي ولا شيء اعرف من الوجود فان كل ما يعلم فانما يعلم بالوجود ولا يعلم
الوجود بشيء وقولنا تصور الوجود بديهي قضية بديهية فان الحكم فيها لا يتوقف
الا على تصور الطرفين والبديهي لازم بين لتصور الوجود فلا يحتاج في اثباته
لتصور الوجود الى وسط بل يكفي فيه تصور الطرفين لكن قد يشكل على بعض
الاذهان الجزم بالنسبة الواقعة بين طرفي التصديق البديهي لعدم

تصور طرفيه على الوجه الذى يتوقف عليه الجزم فان الوهم يزاحم العقل فى ادراك المعقولات فلا يقع تصور طرفى التصديق البديهى كما هو حقه فيحتاج الى تنبيه فما يذكر لبيانه انما هو تنبيه لتنبه النفس فى تصور طرفى التصديق على الوجه الذى يتوقف عليه الجزم لا برهان وان كان على صورة البرهان فالمنع والمعاوضة لا يجدى فيه كثير نفع **قال** الثانى فى كونه مشتركا مفهوم الوجود وصف مشترك عند الجمهور وخالفهم الشيخ لنا انا نجزم بوجود الشئ ونتردد فى كونه واجبا وجوهرا او عرضا ونقسم الموجود اليهما ومورد القسمة مشترك **اقول** لما فرغ من البحث الاول فى تصور الوجود شرع فى البحث الثانى فى كون الوجود مشتركا مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات عند جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين وخالفهم الشيخ ابو الحسن الاشعرى فانه قال وجود كل شئ عين ماهيته ولا اشتراك الا فى لفظ الوجود واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بوجهين احدهما تقريره انه لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لما تحقق الجزم بوجود الشئ مع التردد فى كون الشئ واجبا وجوهرا او عرضا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن الوجود مشتركا لكان مختصا سواء كان ذاتيا للخصوصيات بان يكون تمام ماهيته او فصلا لها او عرضيا لها وعلى التقديرين يلزم من التردد فى الخصوصيات التردد فيه ضرورة استلزام التردد فى الخصوصيات التردد فى ذاتياتها المختصة وخواصها فان انتفاء الشئ يستلزم انتفاء ذاتيه المختص وانتفاء خاصته فيلزم من التردد فى كون الشئ واجبا وجوهرا وعرضا التردد فى وجوده واما بيان بطلان اللازم فلانا نجزم بوجود الشئ ونتردد فى كونه واجبا وجوهرا او عرضا فانا اذا تحققنا وجود شئ ممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد فى كون سببه واجبا وجوهرا او عرضا الوجه الثانى تقريره انا نقسم

الموجود الى الواجب والممكن والموجود الممكن الى الجوهر والعرض ومورد القسمة
يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام ضرورة فالموجود مشترك بين الواجب والجوهر
والعرض فيلزم من اشتراك الموجود بينها اشتراك الوجود بينها قيل لا يجب ان يكون
مورد القسمة مشتركا بين جميع الاقسام بل بين البعض اذ يصدق قولنا العالم
اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض
غير عالم وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الاخر
مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض والابيض
اما حيوان او غير حيوان واجيب بان مورد القسمة بين جميع الاقسام يجب
اشتراكه بين جميعها والموجود مورد القسمة بين جميع الاقسام فيجب اشتراكه
بين الجميع واعترض على هذين الوجهين بان الاشتراك الذى لزمهما من حيث
اللفظ لا من حيث المعنى وهذا الاعتراض ليس بشئ فانا اذا قطعنا النظر
عن لفظ الوجود ونظرنا الى المفهوم يلزم الاشتراك المعنوى **قال**
واستدل بان مفهوم السلب واحد فلو لم يتحد مقابله بطل الحصر العقلى
ومنع بان كل ايجاب له سلب يقابله **اقول** هذا دليل مزيف على ان مفهوم
الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات تقريره ان مفهوم السلب
واحد فى جميع الماهيات المعدومة فلو لم يتحد مقابله اعنى مفهوم الوجود
لبطل الحصر العقلى بين مفهوم الوجود وسلبه وهو قولنا الشئ اما ان يكون
معدوما او موجودا واللازم باطل بالضرورة فان الحصر العقلى من اجلى
البديهيات بيان الملازمة انه اذا لم يتحد مفهوم الوجود الذى هو
مقابل مفهوم السلب الواحد جاز ان لا يكون الشئ معدوما ولا موجودا
بهذا الوجود بل بوجود آخر ومنع بانا لا نم ان مفهوم السلب واحد فان كل ايجاب
له سلب يقابله واجيب بان كل ايجاب وان كان له سلب يقابله لكن السلوب
متشاركة فى مطلق السلب ضرورة صدق مطلق السلب عليها الدال

على الاشتراك

على الاشتراك ومن توهم ان الحصر انما يتحقق بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم الخاص فقد اخطاء وذلك لانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص لم يجزم العقل بالانحصار بل يطلب قسما اخر بخلاف ما اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا او معدوما فان العقل يجزم بالحصر من غير طلب قسم آخر فعلمنا ان التقسيم الحاصر الذي يقبله العقل انما يكون بالنسبة الى الوجود المطلق وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما واعلم ان هذه الوجوه تنبيهات لا براهين اذ كون الوجود معنى مشتركا بديهي والبديهي لا يتوقف على البرهان **قال** الثالث في كونه زائدا خلافا للشيخ مطلقا وللحكماء في الواجب اما في الممكنات فلانا نتصورها ونشك في وجودها الخارجي والذهني حتى يقوم عليهما البرهان ولان الحقائق الممكنة تقبل الوجود والعدم ووجوداتها ليست كذلك وايضا فالماهيات متخالفة والوجود مشترك فلا يكون نفسها ولا جزء منها والا لكانت لها فصول تشاركها في مفهوم الوجود ويكون لها فصول اخر ويتسلسل **اقول** لما فرغ من بيان كون مفهوم الوجود وصفا مشتركا بين جميع الموجودات اراد ان يذكر المبحث الثالث في كون الوجود زائدا على الماهيات فان كونه زائدا على الماهيات متفرع على اشتراكه ذهب جمهور المتكلمين الى ان الوجود زائد على الماهيات في الواجب والممكنات خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري مطلقا اي في الواجب والممكن فانه قال وجود كل شيء عين ماهيته وخلافا للحكماء في الواجب فانهم قالوا وجود الواجب عين ماهيته ووجود الممكنات زائد على ماهياتها اما ان الوجود زائد في الممكنات فلوجوه ثلثة الاول تقريره انا نتصور الماهيات الممكنة ونشك في وجودها الخارجي والذهني حتى يقوم على وجودها الخارجي والذهني البرهان فلو لم يكن الوجود زائدا على ماهياتها لم نشك في وجودها الخارجي والذهني عند تصورها وذلك

مبحث زيادة الوجود

قوله لامتناع الشك في ماهية الشيء وذاتيه عند تصوره يعني تصور الشيء بحقيقته فالكلام انما هو في الحقائق المتصورة بالكنه سيد

قوله اجيب بان تصور الشيء وان كان عبارة عن وجوده في الذهن بعبارة اوضح لا يلزم من تصور الشيء ووجوده في الذهن تصور ذلك التصور والوجود لا بالكنه ولا بوجه فيجوز ان يتشكك في نسبة الوجود الذهني مع كونه موجودا في نفس الامر [illegible] الاطلاع على حقيقة تلك الماهية الثابتة له في الذهن واما وجوده الذي [illegible]

لانه اذا لم يكن الوجود زائدا على ماهياتها لكان اما نفسها او داخلا فيها
وعلى التقديرين لاشك في وجودها عند تصورها لامتناع الشك
في ماهية الشيء وذاتيه عند تصوره لانه اذا تصور الشيء يجب اثبات ذاتيه
له اي لا يمكن تصور الشيء الا بعد تصور ذاتيه موصوفا به فلا يتصور
الشك في وجودها الخارجي والذهني عند تصورها اذ يستحيل
الشك في اتصاف الشيء بمقومه عند تصوره فان قيل كيف يمكن الشك
في الوجود الذهني عند تصور الشيء وتصوره عبارة عن وجوده في الذهن
اجيب بان تصور الشيء وان كان عبارة عن وجوده في الذهن لكن تصور
الشيء غير ذلك الشيء بل يكون زائدا على ذلك الشيء فيمكن ان نشك
في وجوده الذهني عند تصور الشيء ولهذا امكن ان ينكر الوجود الذهني
للشيء مع الاعتراف بتصوره فان قيل يجوز ان يكون الماهيات التي لم نتصورها
لا نشك في وجودها عند تصورها اجيب بانه على تقدير الاستواء
لا يجوز ذلك وعلى تقدير التشكيك يلزم كونه زائدا الوجه الثاني تقريره
ان الحقائق الممكنة قابلة للوجود والعدم ووجودها ليس بقابلة للوجود والعدم
لان الشيء غير قابل لنفسه ولنقيضه فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا داخلا
فيها الوجه الثالث تقريره ان الماهيات متخالفة والوجود مشترك من حيث
المعنى فلا يكون الوجود نفس الماهيات والا يلزم اما اتحاد الماهيات او تخالف
الوجودات ولا يكون جزءا من الماهيات لانه لو كان الوجود جزءا من الماهيات
يلزم ان يكون الماهية ملتئمة من اجزاء غير متناهية بالفعل واللازم باطل
اما الملازمة فلان الوجود لو كان جزءا من الماهيات لكان اعم الذاتيات
المشتركة اذ لا ذاتي اعم منه فيكون جنسا فيكون الانواع المندرجة
تحته متميزة بعضها من بعض بفصول موجودة والا لتقوم الموجود بالمعدوم
وهو ممتنع واذا كان الفصول موجودة والفرض ان الوجود جنس للموجودات فيلزم

قوله يلزم كونه زائدا ان اراد كونه زائدا في الكل فاللزوم ممنوع وان اراد في البعض فعلى تقدير تسليم لزومه لا يكون مطابقا للدعوى التشكيك ميرك

حاصل الجواب ان يقال تصور الشيء وان كان عبارة عن وجوده الذهني لكن تصور الشيء لا يستلزم العلم بتصوره لان العلم بالشيء لا يستلزم العلم بالعلم بالشيء ولهذا امكن ان ينكر الوجود الذهني مع الاعتراف بتصوره والى هذا اشار السيد

بقوله وبعبارة اوضح [illegible]

قوله فان قيل يعني ان المدعى كون الوجود زائدا في الكل وما ذكرتم على تقدير تمامه انما يدل على كونه زائدا في الحقائق التي يتعقلها بخصوصها اذ ان لا يتعقل بخصوصها دون التمام يتعقلها عن تعقل وجودها [illegible]

ويجاب عن هذا الوجه بانا لا نسلم ان اردت بقبول العدم ان الماهية الممكنة تتصف حال العدم بالعدم فمسلم لان الماهية عندنا بل هي في نفس الوجود لا تتصف بالعدم [illegible] وان اردت انها تقبل العدم لا بمعنى انها متصفة به [illegible] فلا نسلم انها الكلية لانه لا ان الوجود نفسه يرتفع بالكلية فعند ارتفع الوجود [illegible] الماهية من حيث هي هي العدم [illegible] وقيام ذلك الوجود بالماهية لم يكن [illegible] اذا ارتفع الماهية [illegible] ولا معنى لقبول الماهية للعدم الا هذا واذا جاز ارتفاع [illegible] بل وجوده [illegible] الا ان يكون

ان يكون الفصول مركبة من الفصول والاجناس وكذلك فصول الفصول
ويتسلسل الى غير النهاية فلزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية بالفعل واما
بطلان اللازم فلان اجزاء الماهية اذا كانت غير متناهية لزم امتناع تحقق شئ
من الماهيات لان تحققها ح يتوقف على تحقق جميع اجزائها الغير المتناهية الذى هو
ح ضرورة امتناع تحقق الامور الغير المتناهية المرتبة فى الوجود معا قيل ان اراد
بالحكم الحكم جزئيا وهو ان يكون الوجود زائدا فى بعض الماهيات فمسلم وان اراد
كليا وهو ان يكون زائدا فى جميع الماهيات فيكون نقيضه جزئيا وهو ان يكون
الوجود ليس بزائد فى جميع الماهيات وح يجوز ان يكون زائدا فى البعض وعينا
فى البعض او جزءا فى البعض فلا يلزم شئ مما ذكرتم لا اتحاد الماهيات ولا تركبها
من اجزاء غير متناهية اجيب بان اختلاف الوجود فى العروض والعين
والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العروض ينبغى ان يكون كذلك فى الجميع
وان اقتضى ان يكون عينا او جزءا فكذلك فان قيل لا نم وجوب الاستواء
فيها وانما يلزم ذلك ان لو كان من المفهومات المتواطئة وهو مم لانه مشكك
اجيب بانه اذا كان مشككا يكون زائدا فى الجميع وهو المط وبهذا يندفع ايضا
ما قيل من انه اذا كان الوجود جنس الماهيات يكون عرضا عاما للفصول فلا
يحتاج فى امتياز الفصول عن الماهيات الى فصول وايضا الجنس انما يكون
عرضا عاما للفصول فيما اذا كان الجنس غير الوجود واما اذا كان هو الوجود
فلا **قال** احتج الشيخ بانه لو زاد لقام بالمعدوم قلنا بل بالماهية
من حيث هى هى **اقول** احتج الشيخ ابو الحسن الاشعرى على ان الوجود عين
على الماهيات بانه لو زاد الوجود على الماهيات لقام الوجود بالمعدوم واللازم
باطل اما الملازمة فلان الوجود اذا كان زائدا على الماهيات يكون الماهية
غير موجودة فى نفسها فيكون الوجود قائما بالمعدوم واما بطلان
اللازم فلامتناع قيام الشئ بالمتصف بنقيضه اجاب المص بانا لا نسلم

ان الوجود اذا كان زائدا على الماهية يكون قائما بالمعدوم بل يكون الوجود
قائما بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية الموصوفة بالوجود والعدم لا يقال
الماهية من حيث هي هي اما ان يكون موجودة او معدومة اذ لا واسطة
بينهما فان كان الاول يلزم ان لا يقوم الوجود بها لامتناع قيام الوجود
بالموجود وان كان الثاني يلزم ان يكون الوجود قائما بالمتصف بنقيضه وهو
مح لانا نقول الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة على معنى
ان مفهوم الماهية من حيث هي هي ليست نفس احدهما ولا احدهما داخلا
فيها لا على معنى ان مفهوم الماهية من حيث هي هي منفكة عن احدهما فانه يمتنع
انفكاكها عن احدهما والا يلزم الواسطة واذا كانت الماهية من حيث هي هي
ليست بموجودة ولا معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم الواسطة ولا امتناع
في قيام الوجود بها واعلم ان زيادة الوجود على الماهية في التعقل
على معنى ان العقل اذا تصور الماهية لم يجدها نفس الوجود ولا مشتملة
على الوجود بل وجد الوجود غير نفسها وغير داخل فيها فاتصاف الماهية
بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود
منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر فيحل الوجود في الماهية كالبياض
في الجسم بل الماهية اذا كانت فكونها وجودها والماهية انما تكون قابلة
للوجود عند وجودها في العقل فلا يكون الوجود زائدا الا في العقل
قال واما في الواجب فلوجوه فالاول انه لو تجرد لتجرد لغيره والا لتنافت
لوازمه فيكون ممكنا قبل تجرده لعدم الموجب لعروضه قلنا فيحتاج
الى عدمه قبل الوجود مشكك قلنا ان سلم فلا يمنع المساوات في تمام
الحقيقة والا يلزم تركب الوجود او المباينة الكلية بين الوجودين وقد بان
فسادهما وايضا فالواقع على اشياء بالتشكيك لا بد وان يكون نوع وجودها
فالمعروضات ان تماثلت او تجانست باعتبار آخر لزم المحال لان المذكور ان

قوله من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة فان قيل قيام الوجود بها اما حال كونها معدومة فيلزم اجتماع النقيضين واما حال كونها موجودة فيلزم تحصيل الحاصل قلنا حال كونها موجودة بذلك الوجود فلا تحصيل وان ... فان قيامه بها اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالجواب انه قائم بها من حيث هي هي لا بشرط شيء منهما

والاولى ان يقال لامتناع اجتماع الوجودين في شيء واحد لنا بحسب الشق الثاني وهو ممتنع الوجود والعدم

وتلخيصه ان الوجود ينضم الى الماهية وهي لا الى الماهية المأخوذة بالعدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية المأخوذة بالوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها

بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شيء منهما لم يمكن ان الحكم عليها بانها موجودة او معدومة

اي الماهية من حيث هي هي لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم كما ان كل قائم بالشيء كالبياض للجسم مثلا انما يكون قيامه لا بشرط احدهما ... ولا بشرط عدمه عنه

وان تباينت كان كل واحد منهما مخالفا بالذات للاخر ومشاركا له فى مفهوم
هذا العارض وهو عين المدعى الثانى مبدأ الممكنات لو كان الوجود وحده
لشاركه كل وجود والا لكان السلب جزءا منه قيل التجرد شرط تأثيره
قلنا فيكون كل وجود سببا الا ان الاثر تخلف عنه لفقد شرطه
الممكن حصوله الثالث ان وجوده معلوم وذاته غير معلوم
فوجوده غير ذاته **اقول** لما فرغ من بيان كون الوجود زائدا فى الممكنات
شرع فى الاحتجاج على ان الوجود زائد فى الواجب وذكر فيه ثلثة وجوه
الاول تقريره انه لو لم يكن الوجود فى الواجب زائدا عليه لكان الواجب
هو الوجود المقيد بقيد التجرد لان الوجود مشترك بين الواجب والممكنات
ووجود الواجب لا يكون زائدا عليه فيلزم ان يكون الواجب عبارة عن الوجود
المجرد اى الوجود الذى لا يكون عارضا وح لو تجرد الوجود لتجرد لعلة
غير الوجود واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن
تجرد الوجود لعلة غير الوجود لكان تجرده لذات الوجود فيكون التجرد
لازما لذات الوجود فيكون التجرد لازما لذات الوجود من حيث هو هو
والوجود فى الممكنات عارض فلا يكون مقتضيا للتجرد فى الممكنات فيلزم
التنافى فى لوازم الوجود من حيث هو هو وهو مح فثبت انه لو تجرد الوجود
لتجرد لعلة غيره واما بطلان اللازم فلانه لو تجرد الوجود فى الواجب لعلة
غيره لكان ممكنا وهو مح ولو قرر هذا الوجه بهذا الوجه وهو ان الوجود
المشترك بين الواجب والممكنات اما ان يقتضى التجرد او يقتضى اللاتجرد او لا
يقتضى التجرد ولا اللاتجرد والاول يقتضى التجرد فى الممكنات ايضا والثانى
يقتضى اللاتجرد فى الواجب ايضا والثالث يقتضى ان يكون كل من التجرد واللاتجرد
لعلة غير الوجود فيلزم ان يكون الواجب ممكنا لكان اولى قيل المفتقر الى
العلة اللاتجرد الذى هو العروض واما التجرد الذى هو اللاعروض مفتقر

واعلم انه لا نزاع فى زيادة الوجود المطلق على ماهية واجب الوجود وانما النزاع فى زيادة الوجود الخاص لكن ما ذكرنا لا يدل على ... فتأمل

لان الوجود يقتضى التجرد فى الواجب ولا يقتضيه فى غيره فيكون لازما بين للوجود ومعه ح يلزم التنافى فى اللوازم لان بين التجرد وعدمه منافاة

وانما قيد بقوله من حيث هو هو لان التنافى فى الوجود من حيث الخصوصية ثابت لان وجود زيد مغاير لوجود عمرو

وجه الاولوية ان التقرير الاول يشتمل على مقدمة قائلة بان وجود الممكنات عارض فيلزم التنافى فى لوازم الوجود وهى فى حيز المنع بل انما يلزم التنافى لو كان العروض لازما لوجود الممكنات وهو مم لم لا يجوز ان لا يقتضى الوجود فى الممكنات شيئا من التجرد واللاتجرد وايضا كونه عارضا فى الممكنات مم فلا يكون التنافى لازما الا اذا ثبت الالزام على الحكم لانه يسلم العروض

لانا نتصور المثلث ونشك فى وجوده الخارجى حتى يقوم برهان عليه او نشك فى وجودها الذهنى الى ان يقوم البرهان عليه

الى العلة بل يكفيه تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض لان التجرد وهو عدم العروض
فيكفى فيه عدم الموجب للعروض اجاب المص عنه بما يمكن تقريره من وجهين احدهما انه يحتاج
الواجب الى عدم الموجب للعروض وعدم الموجب للعروض غير الواجب فيحتاج الواجب الى غيره فيكون
ممكنا وثانيهما انه لو كان تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض لاحتاج الواجب الى عدمه لان
الموجب لعروض الوجود للماهيات انما هو الواجب قيل الوجود ليس طبيعة نوعية
حتى يلزم تساوى افرادها فى التجرد واللاتجرد بل الوجود مشكك اى مقول
على افراده بالتشكيك والمقول على الافراد بالتشكيك لا يلزم تساوى افراده التى هى ملزوماته
فى التجرد واللاتجرد لاختلافها بالماهية واعتبر النور المقول بالتشكيك على الانوار
مع ان نور الشمس يقتضى ابصار الاعشى ونور غير الشمس لا يقتضى ابصاره واجاب المص بانا
لا نسلم ان الوجود مقول بالتشكيك فان الوجود مقول على وجود الواجب وعلى وجود الممكن
بالتساوى ولئن سلم ان الوجود مشكك فالتشكيك لا يمنع مساواة وجود الواجب
ووجود الممكنات فى تمام الماهية لان التشكيك اذا كان مانعا من مساواة
وجود الواجب ووجود الممكنات فى تمام الحقيقة يلزم تركب الوجود الذى هو الواجب
او المباينة الكلية بين الوجودين اى وجود الواجب ووجود الممكنات واللازم
باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه اذا كان التشكيك مانعا من المساواة
فى تمام الحقيقة يكون وجود الواجب ووجود الممكنات متخالفين فى تمام الحقيقة
فلا يخلو اما ان يكون بين الوجودين ذاتى مشترك اولا والاول يستلزم
التركيب فى الوجود الذى هو الواجب والثانى يستلزم المباينة الكلية
بين الوجودين واما بطلان اللازم فلانه قد بان فساد تركيب الوجود الذى هو الواجب
وفساد المباينة الكلية بين الوجودين لما تبين ان الوجود معنى مشترك بين الواجب
والممكن واذا كان التشكيك لا يمنع المساواة فى تمام الحقيقة يكون وجود الواجب
ووجود الممكنات متساويين فى تمام الحقيقة فيلزم تساويهما فى اللوازم فيمتنع
تنافى لوازمهما وايضا الواقع على اشياء بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارض

تلك الاشياء

التماثل بين الشيئين اشتراكهما في الحقيقة
والتجانس اشتراكهما في الجنس منه

تلك الاشياء لان وقوع الماهية وذاتياتها على الافراد بالتساوي فلا يكون
مقولا بالتشكيك فالمعروضات ان تماثلت او تجانست باعتبار اخر غير الوجود
لان الوجود اذا كان من عوارض وجود الواجب ووجود الممكنات لم يكن المعروضات
التي هي الوجودات الخاصة متجانسة باعتبار الوجود بل التجانس باعتبار
اخر غير الوجود لزم المحال لان المذكوران وهما تنافي اللوازم على تقدير التماثل
وتركب الوجود الواجب على تقدير التجانس وان تباينت المعروضات اي وجود
الواجب ووجود الممكنات كان كل من الوجودين مباينا لغيره بالذات مخالفا
له في الحقيقة ومشاركا للاخر في مفهوم هذا العارض الذي هو الوجود
المشترك فيكون الواجب حقيقة مخالفة للممكنات ومشاركة لها
في الوجود الذي هو عارض زائد على حقيقته وهو عين المدعى ولقائل
ان يقول الوجود المطلق الذي هو وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود
الممكنات مقول على الوجودات التي هي افراده بالتشكيك لان المقول
بالتشكيك هو كلي واقع على افراده لا على سواء بل على اختلاف اما بالتقدم
والتاخر مثل وقوع المتصل على المقدار وعلى البياض الحاصل في محله واما
بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم
بوجه اخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض
على الثلج والعاج ووقوع الوجود على الوجودات التي هي عوارض الماهيات
محتول لهذه الاختلافات فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم
والتاخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود
القار ووجود غير القار بالشدة والضعف فيكون الوجود مقولا
بالتشكيك على الوجودات واما قوله وان سلم فالتشكيك لا يمنع مساواة
الافراد في تمام الحقيقة فغير مستقيم قوله والا يلزم التركيب او المباينة الكلية
بين الوجودين قلنا المباينة الكلية بين الوجودين في الحقيقة لا ينافي الاشتراك

لان المتصل يصدق على المقدار اولا
وبالذات لانه متصل فيصدق عليه انه
وعلى البياض ثانيا وبالعرض لانه
متصل بالمقدار لا بنفسه منه

ولقائل ان يقول سلمنا ان التشكيك
يمنع التساوي في تمام الحقيقة لكن
لا يقتضيها ايضا وكلامهم انما هو
ان لو اقتضاها وفيه نظر يعرف
بالتامل عبدي

وجه التامل انه تمام كلامهم لا يتوقف
على اقتضاء التشكيك التساوي
على المساواة سواء اقتضاها التشكيك
اولا والمساواة ثابتة لانه اذا
بطلان المخالفة بين الوجودين منه

كالبيت فانه واحد باعتبار الهيئة
الوحدانية وينقسم باعتبار اشتماله
على اجزاء كثيرة منه

فى العارض فجاز ان يكون الفرد من الوجود الذى هو عين حقيقة الواجب مباينا
بالكلية للافراد التى هى وجودات الممكنات مع اشتراك الجميع فى الوجود المطلق
الذى هو عارض لتلك الافراد وأما قوله وان تباينت المعروضات كان
كل منهما مخالفا لغيره بالذات ومشاركا له فى مفهوم هذا العارض وهو
عين المدعى مع انه مناف لما قيل ولا فقط اما انه مناف لما قيل اولا فلان
ما قيل اولا هو انه لا يمنع التشكيك المساواة فى تمام الحقيقة فقد اوجب
تحقق المساواة مع التشكيك وتباين المعروضات بالكلية على تقدير التشكيك
مناف له واما انه باطل فلان المدعى ان وجوده الخاص زائد على ماهيته
كالوجود الخاص للممكنات وهذا لم يلزم من التشكيك ومن مباينة
المعروضات بالكلية بل التشكيك يقتضى كون الوجود المطلق عارضا زائدا
على الوجودات الخاصة والمباينة فى المعروضات يقتضى مباينة الوجود الخاص
للواجب للوجود الخاص للممكنات وهذا لا يستلزم كون الوجود الخاص عارضا
فى الواجب كما فى الممكنات والمدعى ليس الا هذا الوجه الثانى انه لو كان الواجب
هو الوجود المجرد لكان مبدأ الممكنات هو الوجود وحده اى من حيث هو هو
من غير اعتبار شئ آخر واللازم باطل اما الملازمة فلان مبدأ الممكنات هو
الواجب والواجب هو الوجود المجرد وليس لقيد التجرد مدخل فى التأثير
والا لكان السلب جزأ من مبدأ الممكنات وهو مح واما بطلان اللازم فلانه
لو كان مبدأ الممكنات هو الوجود وحده لشارك الواجب كل وجود فى المبدئية
لان كل وجود مساو للواجب فى الوجود من حيث هو هو وهو مح قيل لانم ان مبدأ
الممكنات لو كان الوجود المجرد للزم ان يكون السلب جزأ من المبدأ وانما يلزم
ذلك لو كان التجرد جزأ من المؤثر وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون التجرد شرط
تأثير المبدأ لا جزءه ويجوز ان يكون السلب شرط تأثير المؤثر اجاب المص بانه
ح يكون كل وجود سببا الا انه تخلف عنه اثره لفقد شرطه الذى هو كونه مجردا

وهذا الجواب ضعيف لانا لانم ان التجرد يمكن حصوله مع كل وجود لان وجود الواجب مباين لوجود الممكنات

ولقائل

ولقائل ان يقول مبداء الممكنات هو الوجود الخاص الذى هو عين الواجب وهو مباين لوجود الممكنات ومشارك له فى الوجود المطلق الذى هو عارض للوجود الخاص للواجب ولوجود الممكنات فلا يلزم ان يكون كل وجود مشاركا للواجب فى كونه سببا الوجه الثالث ان وجود الواجب معلوم لان وجوده هو الوجود المشترك المعلوم بالبداهة وذاته غير معلوم فوجوده غير ذاته وح اما ان يكون الوجود داخلا فى ذاته فيلزم التركيب او خارجا عن ذاته فيكون زائدا ولقائل ان يقول الوجود الذى هو معلوم بالبداهة هو الوجود المطلق العارض لا الوجود الخاص الذى هو عين ذاته ولا يلزم من بداهة الوجود المطلق الذى هو عارض بداهة الوجود الخاص الذى هو ذاته فلا يلزم ان يكون الوجود الخاص زائدا **قال** احتج الحكماء بان وجوده لو زاد لاحتاج الى معروضه فاحتاج الى سبب مقارن فيتقدم ذاته بالوجود على وجوده ويلزم التسلسل او مباين فيكون ممكنا واجيب بان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها واجزاء الماهية علة لقوامها مع ان تقدمها ليس بالوجود **اقول** احتج الحكماء على ان وجوده عين ذاته بان وجوده لو زاد لاحتاج الى معروضه لان الوصف العارض يحتاج الى موصوفه المعروض فيكون وجوده ممكنا لان المحتاج الى الغير ممكن فيحتاج وجوده الى سبب اما مقارن وهو ذاته او صفة من صفاتها فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده ثم الكلام فى ذلك كالكلام فى الاول ويلزم التسلسل واما مباين فيحتاج واجب الوجود فى وجوده الى غيره فيكون ممكنا واجيب بانا نختار ان احتياج الوجود الى سبب مقارن هو ذاته قوله فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده قلنا لا نم فان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود على معلولها فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها مع انها غير متقدمة

بالوجود على وجودها ولا يلزم التسلسل وايضا اجزاء الماهية علة لقوامها
مع انها غير متقدمة عليها بالوجود **قال** فرع اتصاف الشئ بالوجود ليس
لاجل صفة قائمة به فان قيام الصفة به فرع على كونه موجود فلو يعلل
كونه موجودا لزم الدور **اقول** لما كان السبب المقارن اعم من ان يكون
الذات او الصفة وكون السبب المقارن هو الصفة اخص منه والعام
كلي والخاص جزئي اضافي بالنسبة اليه والجزئي فرع الكلي جعل هذه
المسئلة فرعا لكون وجود الواجب زائدا فنقول ماهية الشئ قد يكون
سببا لصفة من صفاته كالاربعة للزوجية وقد يكون صفة لها سببا
لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ككون الناطقية سببا للمتعجبية
ومثل الخاصة للخاصة ككون المتعجبية سببا للضاحكية واما اتصاف
الشئ بالوجود ليس لاجل صفة اخرى قائمة بالشئ فان قيام الصفة
بالشئ فرع على كونه موجودا فلو علل كون الشئ موجودا بقيام الصفة
به لزم الدور فتعين ان يكون الوجود اذا كان زائدا على ماهية الواجب
يكون سببه المقارن هو الذات لا المقارن الذي هو الوصف ولا المباين
ولقائل ان يقول الماهية من حيث هي هي يمتنع ان يكون علة للوجود والمنع
مكابرة مقتضى عقله لان بداهة العقل حاكمة بوجوب تقدم ما هو
علة للوجود بالوجود والنقض بالماهية القابلة للوجود من حيث هي هي
ظاهر البطلان لان قابل الوجود مستفيد للوجود فيمتنع ان يكون
موجودا لامتناع حصول الحاصل بخلاف الفاعل للوجود فانه معط
للوجود والمعطي المفيد للوجود يمتنع ان لا يكون موجودا والا انسد
باب اثبات الصانع واما القابل للوجود فليس بقابل له في الاعيان
والا يلزم ان يكون للقابل وجود منفرد في الاعيان ولعارضه الذي
هو الوجود ايضا وجود حتى يجتمعا اجتماع الحال والمحل كالجسم بالنسبة

الى البياض

الى البياض وهو باطل بل كون الماهية هو وجودها واعتبار الماهية منفكة
عن الوجود انما هو في العقل لا بان يكون الماهية منفكة عن الوجود في العقل
فان كونها في العقل وجودها العقلي كما ان كونها في العين وجودها العيني
بل بان العقل من شانه ان يعتبر الماهية وحدها من غير ملاحظة وجود
او عدم وعدم اعتبار الشئ ليس اعتبارا لعدمه فاذا اتصاف الماهية
بالوجود امر عقلي فالماهية انما تكون قابلة للوجود في العقل ولا يمكن ان تكون
فاعلة للوجود عند وجودها في العقل واما اجزاء الماهية كالجنس
والفصل فانها علة للماهية لا للوجود فلهذا لا يجب تقدمها بالوجود
على الوجود **قال** الرابع في ان المعدوم ليس بثابت لان المعدوم ان كان
مساويا للمنفى او اخص منه صدق كل معدوم منفى وكل منفى ليس بثابت
فالمعدوم ليس بثابت وان كان اعم منه لم يكن نفيا صرفا والا لما بقى
فرق بين العام والخاص وكان ثابتا وهو مقول على المنفى فالمنفى ثابت
هذا خلف **اقول** المبحث الرابع في ان المعدوم ليس بشئ لا خلاف
في ان المنفى اى الممتنع لذاته ليس بشئ في الخارج وانما الخلاف في ان المعدوم
الممكن هو شئ في الخارج على معنى ان له تقررا في الخارج منفكا عن الوجود
فمن قال ان الوجود عين الماهية لا يمكنه ان يقول بان المعدوم الممكن
شئ في الخارج والا لزم اجتماع النقيضين وهو الوجود والعدم واما
الذين قالوا الوجود زائد على الماهية فقد اختلفوا فمنهم من منع كون
المعدوم الممكن شيئا ثابتا في الخارج وهو مذهب المتكلمين من اصحابنا
وابى الهذيل وابى الحسين البصري من المعتزلة والحكماء ومنهم من زعم
ان المعدوم الممكن شئ متقرر ثابت في الخارج منفكا عن الوجود وهو مذهب
سائر المعتزلة واحتج المصنف على ان المعدوم الممكن ليس بشئ في الخارج بان
المعدوم ان كان مساويا للمنفى او اخص منه مطلقا صدق كل معدوم منفى

عندهم ومساويه

ولا شيء من المنفي بثابت في الخارج فلا شيء من المعدوم بثابت وهو المطلوب
وان كان المعدوم اعم مطلقا من المنفي لم يكن المعدوم نفيا محضا لانه لو كان
نفيا محضا لم يكن فرق بين العام والخاص واذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا
وهو مقول على المنفي فيصدق قولنا كل منفي معدوم لصدق العام على كل
افراد الخاص وكل معدوم ثابت فكل منفي ثابت هذا خلف قيل وفيه نظر
فان المعدوم اذا كان اعم من المنفي يكون بعض افراده ثابتا فلا يصدق قولنا
كل معدوم ثابت فلا ينتج القياس المذكور لكون كبراه جزئية ح ولجيب عنه
بانه اذا لم يكن المعدوم ثابتا لم يكن المعدوم الممكن ثابتا لان المعدوم الممكن
اخص مطلقا من المعدوم لصدق المعدوم على جميع افراد المعدوم الممكن وعلى
جميع افراد المنفي ضرورة صدق العام المطلق على جميع افراد الخاص واذا لم يكن
الاعم المطلق ثابتا لم يكن الاخص المطلق ثابتا ولقائل ان يقول المعدوم اذا كان
اعم من المنفي لا يقتضي ان يكون ثابتا مطلقا بل بعض افراده ثابت وهو المعدوم
الممكن وبعضها ليس بثابت وهو المنفي فان قيل اذا لم يكن ثابتا يكون نفيا
محضا فلم يبق فرق بين العام الذي هو المعدوم وبين الخاص الذي هو المنفي
اجيب بانا لا نم انه اذا لم يكن ثابتا يكون نفيا محضا بل يكون اعم من المنفي
المحض ويكون الفرق بينه وبين المنفي لجواز صدق المعدوم على المعدوم الممكن
وعدم جواز صدق المنفي على المعدوم الممكن والحق ان المعدوم الممكن ليس بثابت
في الخارج ومن نازع في هذا فهو مكابر مقتضى عقله فان العقل يحكم بالبديهة
ان المعدوم لا ثبوت له في الخارج فالاحتجاج على ان المعدوم ليس بشيء
في الخارج على وجه البرهان لا يمكن بل انما يمكن الزام الخصم بطريق الجدل وهو
ان القائلين بان المعدوم شيء قد اثبتوا القدرة وهي الصفة المؤثرة وبين
اثبات القدرة والقول بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج منافاة وذلك
لانه على تقدير ان يكون المعدوم الممكن شيئا انتفى القدرة لانها لو ثبتت فتاثيرها

اما بالذات

اما بالذات او فى الوجود او فى اتصاف الذات بالوجود والاقسام الثلثة باطلة
اما الاول فلان الذات ثابت مستغن عن المؤثر عندهم واما الثانى فلان الوجود
عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان اتصاف الماهية بالوجود
اعتبارى ليس له تقرر فى الخارج لانه لو ثبت فى الخارج لكان متصفا بالثبوت
فاتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا فيلزم التسلسل وهو مح واذا لم يكن
الاتصاف ثابتا فى الخارج لم يكن للقدرة فيه تاثير وعلى تقدير جواز التسلسل
فى الامور الثابتة لا يكون الاتصاف من الامور الموجودة فى الخارج والا
يلزم التسلسل فى الامور الموجودة فى الخارج وهو مح واذا لم يكن الاتصاف
موجودا فى الخارج لم يكن للقدرة فيه تاثير فثبت انه على تقدير ان يكون
المعدوم الممكن شيئا فى الخارج انتفى القدرة فيكون المنافاة ثابتة بين
اثبات القدرة وبين اثبات ان المعدوم الممكن شئ فى الخارج فيكون الامر
دائرا بين نفى القدرة ونفى ان المعدوم الممكن شئ **قال** احتجت المعتزلة
بان المعدوم متميز لكونه معلوما ومقدورا ومرادا بعضه دون بعض وكل
متميز ثابت فالمعدوم ثابت وبان الامتناع نفى لانه صفة الممتنع المنفى
فالامكان ثابت فالمعدوم الموصوف به ثابت والجواب ان الاول منقوض
بالممتنعات والخياليات والمركبات ونفس الوجود وعن الثانى بان الامكان
والامتناع من الامور العقلية على ما سنبينه **اقول** احتجت المعتزلة
على ان المعدوم ثابت بوجهين احدهما ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت
فالمعدوم ثابت اما ان المعدوم متميز فبثلاثة اوجه الاول ان المعدوم
معلوم فان طلوع الشمس غدا معلوم الان وهو معدوم وكل معلوم متميز فانه
كل احد يميز بين الحركة التى يقدر عليها وبين الحركة التى لا يقدر عليها ويميز
بين طلوع الشمس من مشرقها ومن مغربها الثانى ان المعدوم مقدور لنا فان
الحركة يمنة ويسرة مقدورة لنا وهى معدومة فكل مقدور متميز فانه يصح

انيقال الحركة يمنة ويسرة مقدورة لنا وخلق السموات والارض غير مقدور لنا وهذا الامتياز حاصل قبل دخول هذه الاشياء في الوجود فلولا تميز هذه المعدومات بعضها عن البعض قبل الوجود لاستحال ان يقال انه يصح منا فعل كذا ولا يصح منا فعل كذا الثالث ان المعدوم مراد فان الواحد منا قد يريد شيئا كلقاء الصديق وقد يكره شيئا آخر كلقاء العدو وان كان المراد والمكروه بعد معدومين ولولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود لاستحال ان يكون احدهما مرادا والاخر مكروها فثبت ان المعدوم الممكن متميز واما ان كل متميز ثابت فلان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف الوجه الثاني ان الامتناع نفي لانه وصف الممتنع المنفي فلو كان الامتناع ثابتا لكان الممتنع الموصوف به ثابتا لان ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف لكن الممتنع ليس بثابت فلا يكون الامتناع ثابتا واذا لم يكن الامتناع ثابتا يكون الامكان ثابتا لان احد النقيضين اذا كان غير ثابت يكون الاخر ثابتا واذا كان الامكان ثابتا يكون المعدوم الممكن المتصف بالامكان ثابتا فثبت ان المعدوم الممكن ثابت واجيب عن الاول بالنقض الاجمالي تقريره لو كان الاحتجاج المذكور صحيحا لزم ان يكون الممتنعات والخياليات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت والمركبات التي تتألف عن اجتماع الاجزاء وتماسها على وجه مخصوص ثابتة في الخارج وليس كذلك عندهم وكذلك يلزم ان يكون الوجود ثابتا في الخارج وليس كذلك عندهم وانما قلنا انه يلزم ذلك لان هذه الامور متميزة وكل متميز ثابت في الخارج فهذه الامور ثابتة في الخارج والجواب عن الوجه الاول بالمنع على سبيل التفصيل هو ان يقال ان اريد بالتميز التميز في الذهن فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة فانه لا يلزم من كون الشيء متميزا في الذهن ثبوته في الخارج والا يلزم ان يكون الخياليات والممتنعات والمركبات ثابتة في الخارج وليس كذلك بالاتفاق

الثالث انه منقوض بالمركبات فانا قد نتعقل ماهية المركب قبل دخولها في الوجود مع ان هذه الماهية يمتنع ثبوتها في العدم لان تلك الماهية عبارة عن اجتماع الاجزاء وتماسها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم بالاتفاق وليس المراد بالمركبات ههنا ما ركب من العقل والخيال كالمثال الذي راسين وجوهين كما سبق لبعض الاوهام فانها مندرجة بهذا المعنى عن الخيالات فلا حاجة الى ذكرها لي جلبي

الثالث انه منقوض بالخياليات فانا نتعقل بحرا من زيبق وجبلا من ياقوت ونميزهما عن غيره مع انها غير ثابت في العدم لان الجبل من الياقوت عبارة عن اجسام قامت بها اعراض مخصوصة وعندكم ماهيات الجواهر والاعراض وان كانت ثابتة في العدم لكن الجواهر غير موصوفة بالاعراض في حالة العدم فلا يكون ماهية الجبل من حيث هو جبل ثابتة في العدم جلبي

كشريك الباري وغيره فانا نحكم عليه بالامتناع ونميزه عن غيره حاشية

لانه لو كان خارجيا للزم التسلسل
ورد ذلك بان ثبوت فرد من افراد كلي فيما ذا انه يكون
لا يستلزم ثبوت جميع افراده خارجيا ويكون من الامكان
امكان الشيء موجودا امكانه وما بعده كما ستعرفه
اعتبارا

وان اريد التميز في الخارج فالكبرى مسلمة والصغرى ممنوعة فان كون المعدوم معلوما
ومقدورا ومرادا لا يقتضي تميزه في الخارج واجيب عن الوجه الثاني بان
الامكان والامتناع من الاعتبارات العقلية لا من الامور الخارجية
فلا يلزم من كون احدهما نفيا كون الاخر ثابتا في الخارج كما ستبينه **قال**
الخامس في الحال اتفق الجمهور على نفيه وقال به القاضي ابو بكر منا
وابو هاشم من المعتزلة وامام الحرمين اولا واحتجوا على ذلك بان الوجود
وصف مشترك ليس بموجود والا لتساوى غيره في الوجود فيزيد وجوده
ويلزم التسلسل ولا بمعدوم لانه لا يتصف بمنافيه وبان السواد يشارك
البياض في اللونية ويخالفه في السوادية فان وجدا كان احدهما قائما
بالاخر والا لاستغنى كل منهما عن الاخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة
واذا كان كذلك لزم قيام العرض بالعرض وهو ممتنع لما سنذكره وان
عدما او احدهما لزم تركب الموجود عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع
والجواب عن الوجه الاول ان الوجود موجود ووجوده ذاته وتميزه عن سائر
الموجودات بقيد سلبي فلا يتسلسل وعن الثاني بان اللونية والسوادية
موجودتان قائمتان بالجسم لا ان قيام احديهما موقوف على قيام الاخرى
او احديهما قائمة بالجسم والاخرى قائمة بها والامتناع ممنوع او التركيب
في العقل لا في الخارج وفيه نظر **اقول** المبحث الخامس في الحال لما فرغ
من بيان ان المعدوم الممكن ليس بثابت في الخارج شرع في نفي الحال
اتفق الجمهور على نفي الحال وقد عرفت معناه وقال بثبوت الحال القاضي
ابو بكر منا وابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين اولا فانهم
اثبتوا الواسطة بين الموجود والمعدوم وسموها بالحال لنا ان بديهة
العقل حاكمة بان كل ما يشير العقل اليه فاما ان يكون له تحقق بوجه ما
او لا يكون والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم ولا واسطة بين

ولا واسطة بين النفي والاثبات في شيء من المفهومات ضرورة واتفاقا فان اريد
نفي ذلك اي نفي ما ذكرناه من انه لا واسطة
بين النفي والاثبات وقصد اثبات واسطة
بينهما فهو سفسطة باطلة بالضرورة
والاتفاق وان اريد معنى آخر بان يفسر
الموجود مثلا بما له تحقق اصالة والمعدوم
بما لا تحقق له اصلا فيقصد هناك واسطة
بينهما هي ما تحقق تبعا لم يكن النفي والاثبات
في المنازعة التي بيننا متوجهين الى معنى
واحد فيكون النزاع لفظيا لانا ننفي
الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى
الثابت والمنفي وانتم معترفون بذلك
وتثبتون الواسطة بمعنى آخر ولا نزاع
لنا في ذلك
شرح موقف

نعتهما وهو صفة غير موجودة ولا معدومة
قائمة بموجود

بين القسمين اللهم الا ان يفسر الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا فح قد يثبت الواسطة ويصير البحث لفظيا واحتج المثبتون للحال بوجهين الاول ان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ولاشك ان الماهيات متخالفة وما به الاشتراك اعنى الوجود غير ما به الامتياز فوجود الاشياء مخالف لماهياتها والوجود ليس بموجود لانه لو كان موجودا لكان مساويا لغيره فى الوجود فان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ولاشك ان الوجود مخالف للماهية بوجه ما وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجود المشترك بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغاير لخصوص ماهية الوجود التى بها الامتياز فيكون للوجود وجود آخر ويزيد وجوده على ماهيته ويلزم التسلسل ولا معدوم لان العدم مناف للوجود والشئ لا يتصف بما ينافيه فيكون الوجود لا موجودا ولا معدوما وهو وصف للموجود فيكون الوجود صفة قائما بالموجود وليس بموجود ولا معدوم فيكون حالا الثانى ان السواد يشارك البياض فى اللونية وليس الاشتراك فى الاسم بل فى المعنى ويخالفه فى فصله المختص به وهو الذى عبر عنه بالسوادية فان وجد اللونية التى هى الجنس والسوادية التى هى الفصل المختص به يجب ان يكون احدهما قائما بالاخر لانه لو لم يقم احدهما بالاخر لاستغنى كل واحد منهما عن الاخر واذا استغنى كل واحد منهما عن الاخر امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة واذا كان احدهما قائما بالاخر لزم قيام العرض بالعرض وان عدم الجنس والفصل او عدم احدهما لزم تركب الموجود عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع والجواب عن الاول ان الوجود موجود قوله لو كان الوجود موجودا لساوى غيره من الماهيات فى الوجود وكان مخالفا لها فى خصوصياتها فيكون للوجود وجود آخر ويزيد وجوده على ماهيته قلنا تميز الوجود عن سائر الموجودات بقيد سلبى وهو ان وجود الوجود ليس بعارض للماهية بل وجود الوجود

هذا الجواب التسليمي انما يصح ان لو كان الترديد بالنسبة الى الوجود الذهني واطلق الوجود الخارجي اما اذا اردنا بالقياس الى الوجود المطلق فانه يتعين الجواب كما عرفت حال الوجود الذهني فلا صحة لهذا الجواب اصلا والجواب هو الجواب الاول

عينه فلا يلزم التسلسل ولقائل ان يقول ان الوجود ليس بموجود في الخارج
فان الموجود شيء له الوجود وذلك الشيء اما نفس الوجود او غيره وكلاهما
مح اما الاول فلامتناع ثبوت الشيء لنفسه لان ثبوت الشيء للشيء نسبة
يقتضي تغاير المنتسبين واما الثاني فلامتناع ان يكون الوجود غيره بل الجواب
ان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة وهي قولنا اما ان يكون الوجود موجودا
او معدوما لامتناع انقسام الشيء الى موصوف به وبما ينافيه اذ لا يصح ان يقال
السواد اما اسود او ابيض والضرب اما مضروب او ليس بمضروب ولئن
سلم ان الوجود يقبل هذه القسمة فنختار ان الوجود موجود في الذهن
فلا يكون قائما بالموجود في الخارج فلا يكون حالا والجواب عن الثاني
بان اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم لكن قيام احديهما
بالجسم موقوف على قيام الاخرى به والا فانه لو لم يقم احديهما بالاخرى
استغنى كل منهما عن الاخرى فانه اذا لم يقم احديهما بالاخرى وكان قيام
احديهما بالجسم موقوفا على قيام الاخرى به يكون احديهما محتاجة الى
الاخرى فلا يستغني كل منهما عن الاخرى واحديهما قائمة بالجسم والاخرى
قائمة بالتي قامت بالجسم قوله يلزم قيام العرض بالعرض مم او نقول التركيب
بين اللونية والسوادية في العقل وكل منهما موجودة في العقل لا في الخارج
فلا يكونان قائمتين بالموجود في الخارج فان الجنس والفصل والنوع جميعا
موجود في الخارج بوجود واحد فان جعل الجنس والفصل بعينه جعل النوع
فلا يكون حالا وفيه نظر فانه لو كان التركيب في العقل يلزم ان يكون في الخارج
ايضا لان المركب من الجنس والفصل مركب في الخارج والا يلزم ان يكون صورتان
عقليتان مطابقتان لامر بسيط في الخارج ولقائل ان يقول المركب من الجنس
والفصل انما يلزم ان يكون مركبا في الخارج اذا كان الجنس والفصل ماخوذين
من اجزاء خارجية كالحيوان الناطق واما اذا لم يكن الجنس والفصل ماخوذين

قلنا مسلم وامتناع قيام العرض بالعرض مم

من اجزاء خارجية فلا يلزم ان يكون المركب من الجنس والفصل مركبا فى الخارج
كجنس العقل وفصله فان ماهية العقل مركبة فى الذهن بسيطة فى الخارج
ولا امتناع فى ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط لا يقال
مطابقته لاحديهما تنافى مطابقته للاخرى لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان
كل منهما مطابقة له اما اذا كان المجموع مطابقا له فلا **قال** الفصل
الثالث فى الماهية وفيه مباحث الاول ان لكل شئ حقيقة هو بها هو
وهى مغايرة لما عداها فالانسانية من حيث هى لا واحدة ولا كثيرة وان لم تخل
عن احديهما وتسمى المطلق والماهية بلا شرط شئ واذا اخذت مع المشخصات
واللواحق تسمى مخلوطة والماهية بشرط شئ وهى موجودة فى الخارج
وكذا الاول لكونه جزأ منه وان اخذت بشرط العراء عنها تسمى مجردة
والماهية بشرط لا شئ وذلك انما يكون فى العقل وان كان كونه فيه
من اللواحق الا ان المراد تجريده عن اللواحق الخارجية فالمجرد والمخلوط
يتباينان تحت اعم وهو المطلق وبه ظهر ضعف ما زعم افلاطون وهو ان لكل
نوع شخصا مجردا خارجيا لانه الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية
**اقول** لما فرغ عن الفصل الثانى فى الوجود والعدم شرع فى الفصل
الثالث فى الماهية وذكر فيه ثلثة مباحث الاول فى نفس الماهية الثانى
فى اقسامها الثالث فى التعين المبحث الاول فى نفس الماهية وبيان مغايرتها
لما عداها من اللواحق وغيرها الماهية مشتقة عما هو وهى ما به يجاب
عن السؤال بما هو وانما نسبت الى ما هو لانها تقع جوابا عنه مثلا
اذا سئل عن زيد بما هو فما به يجاب عن هذا السؤال هو الحيوان الناطق
فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد والماهية يطلق غالبا على الامر المتعقل
مثل المتعقل من الانسان والذات والحقيقة يطلقان غالبا على الماهية
مع اعتبار الوجود والماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية

تباين الخصلين صح

فلها عوارض

فانها عوارض تلحق المعقولات الاولى من حيث هى فى العقل ولم يوجد فى الاعيان
ما يطابقها مثلا المعقول من الانسان والحيوان يعرض له انه ماهية وليس
فى الاعيان شئ هو ماهية بل فى الاعيان انسان او فرس او غير ذلك وكذا الحال
فى الذات والحقيقة اذا عرفت هذا فنقول ان لكل شئ فرض جزئيا كان
او كليا نوعا او جنسا او غيره حقيقة ذلك الشئ بتلك الحقيقة ذلك
الشئ وهى مغايرة لما عداها من العوارض اللاحقة بها لازمة كانت تلك
العوارض او مفارقة مثلا الانسانية من حيث هى انسانية مغايرة
بجميع ما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت او مفارقة مثل الوجود
والعدم والوحدة والكثرة والكلى والجزئى والعموم والخصوص الى غير
ذلك من الاعتبارات العقلية فان الانسان فى نفسه لا واحد ولا كثير
ولا كلى ولا جزئى ولا عام ولا خاص اى لا يدخل شئ منها فى مفهومه وان لم
يخل عنها ولو دخل احد هذه الاعتبارات فى مفهومه لما صدق الانسان
على ما ينافيه مثلا لو دخلت الوحدة فى مفهومه لما صدق الانسان
على الانسان الكثير فالماهية شئ ومع واحد من هذه الاعتبارات شئ
آخر ولا يصدق احد هذه الاعتبارات عليها الا بضم زائد واما كونها
ماهية فبذاتها فان الانسان انسان بذاته لا بشئ آخر ينضم اليه والانسان
واحد لا بذاته بل بضم صفة الوحدة اليه فالانسان من حيث هو هو من غير
التفات الى ان يقارنه شئ او لا بل يلتفت الى مفهومه من حيث هو هو
يسمى المطلق والماهية بلا شرط شئ وان اخذ الانسان مع المشخصات
واللواحق يسمى مخلوطا والماهية بشرط شئ وهو موجود فى الخارج
وكذا الاول اى المطلق موجود فى الخارج لانه جزء من المخلوط الموجود فى الخارج
وجزء الموجود فى الخارج موجود فى الخارج وان اخذ الانسان بشرط العراء
عن المشخصات واللواحق يسمى المجرد والماهية بشرط لا شئ وذلك غير موجود

في الخارج لان الوجود الخارجي ايضا من العوارض وقد فرض مجردا عنها
بل انما يكون في العقل وان كان كونه في العقل من اللواحق الا ان المراد
تجريده عن اللواحق الخارجية فالمجرد والمخلوط يتباينان تباين الحصتين
مندرجتين تحت الاعم وهو المطلق وبما ذكر من ان المجرد لا يكون في الخارج
بل انما هو في العقل وانه مباين للمخلوط ظهر ضعف زعم افلاطون من ان
لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا مستمرا ازلا وابدا لانه الجزء المشترك
بين المخلوطات الخارجية فيكون موجودا في الخارج لانه جزء للمخلوط
الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه ويكون مجردا عن المشخصات
لانه قدر مشترك بين المخلوطات والجزء المشترك بين المخلوطات يمتنع ان يكون
مخلوطا لان المخلوط مكتنف بالمشخصات المانعة من الاشتراك وانه لا يفسد
بفساد المخلوطات وانما ظهر ضعفه بما ذكر لان المجرد من المشخصات واللواحق
الخارجية لا يوجد في الخارج والمجرد مباين للمخلوط فلا يكون جزءا له
**قال** الثاني في اقسامها الماهية اما ان تكون بسيطة او مركبة خارجية
اي ملتئمة من اجزاء متميزة في الخارج كالانسان المركب عن البدن والروح
والمثلث المركب عن الخطوط او عقلية لا يتميز اجزاؤها في الخارج كالمفارقات
ان جعلنا الجوهر جنسا والسواد المركب من اللونية والسوادية فالاجزاء
اما ان تكون متداخلة كالاجناس والفصول او متباينة متشابهة كوحدات
العشرة او متخالفة عقلية كالهيولى والصورة او خارجية كاعضاء البدن
وايضا فاما ان تكون وجودية باسرها حقيقية كما سبق او اضافية كاجزاء
الاقرب او ممتزجة منهما كسرير الملك واما ان تكون بعضها وجوديا وبعضها
عدميا كاجزاء الاول **اقول** المبحث الثاني في اقسام الماهية الماهية
اما ان تكون بسيطة وهي ما لا جزء له واما ان تكون مركبة وهي ما له جزء
ثم المركبة اما خارجية اي ملتئمة من اجزاء متميزة في الخارج بان يكون لكل

ذهب افلاطون الى انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد موجود في الخارج ازلا وابدا حتى اثبت في نوع الانسان شخصا انسانيا مجردا وكذا في غيره من الانواع ويسمى تلك الاشخاص بالمثل الافلاطونية

قوله اما بسيطة او مركبة خارجيا او في الذهن فالاقسام اربعة

واحد من الاجزاء وجود مستقل غير وجود الاخر كالانسان المركب من البدن
والروح اذا اردنا بالروح الصورة الحالة في مادة البدن الحافظة له وكالثلث
والصورة للجسم وكالمثلث المركب من السطح والخطوط الثلثة المحيط به والاولان
مثالان للجوهر المركب الخارجي والاخر مثال للعرض المركب في الخارج واما عقلية
لايتميز اجزاؤها في الخارج اى لايكون لكل منهما وجود مستقل بل جعل كل منهما
جعل الاخر في الخارج وجعل المركب بعينه في الخارج جعل الاجزاء وانما يكون
الاجزاء متميزة في العقل كالمفارقات ان جعلنا الجوهر جنسا فانه يحتاج
ح الى فصل يقومه ولم يتميز جنسه وفصله في الخارج لان جعلهما وجعل
النوع واحد وكالسواد المركب من اللونية وفصله المختص به الذى عبر المص عنه
بالسوادية فان جنس السواد لايتميز عن فصله في الخارج لانه لو تميز وجود
جنسه عن وجود فصله في الخارج فان كان كل منهما محسوسا يلزم ان يكون
احساسنا بالسواد احساسا بمحسوسين وهو باطل بالضرورة وان كان احدهما
محسوسا والمحسوس هو السواد فيلزم ان يكون احدهما داخلا في طبيعة الاخر وهو
مح وان لم يكن واحد منهما محسوسا فعند اجتماعهما ان لم يحدث هيئة محسوسة
لم يكن السواد محسوسا وان حدث هيئة محسوسة فتلك الهيئة معلولة لاجتماع
الجنس والفصل فتكون خارجة عنهما عارضة لهما وتلك الهيئة هي السواد
المحسوس فلايكون التركيب في السواد المخصوص بل في فاعله وقابله وفيه نظر
اذ لانم انه ان حدث هيئة محسوسة يلزم ان تكون عارضة لهما وانما يلزم
ان لو لم يكن الهيئة المحسوسة هي مجموع الجنس والفصل وهو مم فانه يجوز ان لايكون
كل منهما محسوسا بانفراده ويكون مجموعه هيئة محسوسة حادثة فلاتكون عارضة
لهما بل متقومة بكل منهما فيكون التركيب في نفسها لا في فاعلها وقابلها والحق
ان الجنس والفصل لايتميزان في الوجود الخارجي اذ لو كان لكل منهما وجود
في الخارج يلزم ان لايكون احدهما محمولا على الاخر بالمواطأة ولايكونان

محمولين على النوع بالمواطاة اذ يمتنع ان يكون الشئ بعينه هو ما يكون مغايرا
له فى وجوده وهذا ضرورى فان احد الموجودين المتغايرين لا يكون هو الاخر
فان قيل تغاير الوجود فى الخارج لو اقتضى امتناع الحمل بالمواطاة لكان التغاير
فى الوجود الذهنى ايضا مقتضيا لامتناع الحمل بالمواطاة فان احد الموجودين
المتغايرين فى الذهن لا يكون هو بعينه الموجود الاخر فلا يكون الجنس متميزا
عن الفصل فى الوجود الذهنى ايضا اجيب بان التمايز فى الوجود الذهنى
يقتضى امتناع حمل الجنس المقيد بالوجود الذهنى على الفصل والنوع ولا يقتضى
امتناع حمل الجنس مع قطع النظر عن الوجود الذهنى والخارجى فان قيل يعتبر
هذا ايضا فى الوجود الخارجى فان الجنس المحمول فى الخارج هو الجنس مع قطع النظر
عن الوجود الخارجى لجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجى انما
هو فى العقل فالاجزاء اما ان تكون متباينة او متداخلة وذلك لان اجزاء
الماهية اما ان يكون بعضها اعم من البعض او لا يكون والاول يسمى متداخلة
كالاجناس والفصول والثانى متباينة متشابهة كوحدات العشرة او متخالفة
معقولة كالهيولى والصورة للجسم ومحسوسة كاعضاء البدن والبلقة المركبة
من السواد والبياض وايضا الاجزاء اما ان تكون وجودية باسرها او بعضها
وجودية وبعضها عدمية فان كانت وجودية باسرها فلا يخلو اما ان تكون
كلها حقيقية او اضافية او ممتزجة بان يكون بعضها حقيقية وبعضها
اضافية فان كان كلها حقيقية فكما سبق كالهيولى والصورة ووحدات
العشرة وان كان كلها اضافية كاجزاء الاقرب والابعد فانهما مركبان
من اضافة عارضة لاضافة اخرى وان كانت ممتزجة منهما فكسرير الملك
فانه مركب من الجسم المخصوص ومن اضافته الى الملك وان كان بعضها وجوديا
وبعضها عدميا كاجزاء الاول فان الاول مركب من وجودى وهو كونه مبدأ
لغيره وعدمى وهو انه لا مبدأ له **قال** وربع الاول قبل البسائط

تقسيم لاجزاء الماهية المركبة من وجهين الاول انها ان صدق بعضها على بعض فمتداخلة سواء كانت متساوية او غير متساوية والا فمتباينة والمشهور ان المتداخلة يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى جعلها قسما ثالثا والاظهر فى العبارة ان تقسم الاجزاء الى المتصادقة ومتباينة ثم تقسم المتصادقة الى المتداخلة ومتساوية شرح مواقف للسيد هداه

فان الهيولى والصورة جزءان للجسم متباينان بمعنى ان ليس احدهما اعم من الاخر مختلفان اذ احدهما محل والاخرى حال فيها

فان الجسد مركب من الاجزاء المتشابهة وهى موجودات حقيقية ومن الترتيب الذى يقع بين تلك الاجزاء وهو امر نسبى لا ماهية حقيقية مستقلة بنفسها حدائق

غير محمولة

ذهب الفلاسفة والمعتزلة الى ان الماهيات غير مجعولة مطلقا سواء كانت بسيطة او مركبة وذهب قدماء الاشاعرة دون البعض الى انها مجعولة مطلقا

غير مجعولة اذ المحوج الى السبب هو الامكان وهو اضافة فلا تعرض لها قلنا
اعتبار عقلي يعرض لها بالنسبة الى وجودها **اقول** رتب المص على مبحث
اقسام الماهية فروعا ثلثة الاول للبسيط الثاني للمركب من الاجزاء المتميزة
الثالث للمركب من الاجزاء المتداخلة الاول قيل البسائط غير مجعولة لانها لو كانت
مجعولة لكانت محتاجة الى سبب فيكون ممكنة اذ المحوج الى السبب هو الامكان
لكن البسائط لا يكون ممكنة لان الامكان اضافة فلا تعرض للبسائط لان الاضافة
يقتضي الاثنينية ولا اثنينية في البسائط اجاب المص بانا لا نم ان البسائط
لا تكون ممكنة قوله لان الامكان اضافة قلنا مسلم قوله فلا يعرض للبسائط
قلنا م قوله لان الاضافة تقتضي الاثنينية قلنا مسلم قوله ولا اثنينية
في البسائط قلنا ان اراد ان البسائط لا اثنينية فيها بحسب مقوماتها فسلم لكن عروض
الامكان لا يقتضي الاثنينية بحسب المقومات لان الامكان اعتبار عقلي يعرض
للبسائط بالنسبة الى وجودها فهو مقتضي للاثنينية باعتبار الماهية
والوجود والبسائط لها اثنينية بهذا الاعتبار ولا يلزم من الاثنينية بهذا
الاعتبار التركيب في ذات البسائط وان اراد ان البسائط لا اثنينية فيها
اصلا فهو م فان البسائط لها اثنينية باعتبار الماهية والوجود **قال**
الثاني المركب ان قام بنفسه استقل احد اجزائه وقام الباقي به وان قام بغيره
قام به جميع اجزائه او بعضه به والاخر بالقائم به **اقول** الفرع الثاني
المركب ان قام بنفسه اي لا يفتقر في تقومه الى محل يقوم به استقل احد الاجزاء
اي يكون قائما بنفسه لا يقوم بمحل وقام الباقي من الاجزاء بذلك الجزء المستقل
وذلك كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان الجسم قام بنفسه لانه لا يفتقر
الى محل يقوم به فاستقل احد اجزائه وهو الهيولى فانها لا تكون في محل وقام
الصورة بالهيولى لان الصورة حالة في الهيولى وان قام المركب بغيره قام بذلك
الغير جميع اجزائه عند من لا يجوز قيام العرض بالعرض او قام بعض اجزاء المركب

فان قلت هذا الجواب يتم بقوله يعرض

بالغير الذى قام المركب به والجزء الاخر بالقائم بالغير عند من يجوز قيام العرض بالعرض وذلك كالحركة السريعة فانها مركبة من الحركة والسرعة وقائمة بالجسم فالحركة قائمة بالجسم والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم **قال** الثالث قيل يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس والا فاما ان يكون الجنس علة له فيلزمه اولا يكون فيستغنى كل منهما عن الاخر فيمتنع التركيب منهما قلنا ان اردتم بالعلة ما يتوقف الشئ عليه فى الجملة فلا يلزم من علية الجنس استلزامه للفصل وان اردتم به ما يوجبه فلا يلزم من عدم علية احدهما للاخر الاستغناء بل مطلقا لجواز ان يكون الفصل امرا حالا فى الجنس **اقول** الفرع الثالث قيل يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس لانه لو لم يكن الفصل علة لوجود الجنس فلا يخلو اما ان يكون الجنس علة للفصل او لا يكون فان كان الجنس علة للفصل فيلزم الفصل الجنس وهو ممتنع ضرورة تحقق الجنس بدون الفصل وان لم يكن الجنس علة للفصل يلزم ان يستغنى كل من الجنس والفصل عن الاخر فيمتنع ان يتركب منهما حقيقة واحدة قال المص ان اردتم بالعلة ما يتوقف عليه الشئ فى الجملة اعم من ان يكون تامة او ناقصة فلا يلزم من علية الجنس للفصل استلزام الجنس للفصل اذ لا يلزم من العلة الناقصة وجود المعلول وان اردتم بالعلة ما يوجب المعلول اى العلة التامة فلا يلزم من عدم علية احدهما للاخر استغناء كل واحد منهما عن الاخر لجواز ان لا يكون احدهما علة تامة للاخر ويكون علة ناقصة له بان يكون الفصل امرا حالا فى الجنس والجنس علة ناقصة له والحق ان الفصل علة لوجود الجنس على معنى ان طبيعة الجنس فى العقل امر مبهم لا يتحصل بنفسه قابل لان يكون اشياء كثيرة كل واحد هو هو محتاج الى ان يضيف اليه الذهن معنى زائدا يتحصل ويتعين به ويكون هو احد هذه الاشياء فهذا الزائد هو الفصل وعليته بهذا المعنى لا يمكن منعها وتوهم كون الفصل

علة لطبيعة الجنس فى الخارج خطاء لان الفصل فى الخارج بعينه الجنس فلا يكون
علة للجنس لا لزم تقدمه بالوجود عليه فيمتنع ان يكون هو بعينه الفصل
**قال** الثالث فى التعين الماهية من حيث هى لا يأبى الشركة والشخص
يأباها فاذن فيه زائد وهو التشخص ويدل على وجوده امران الاول
انه جزء من الشخص الموجود فيكون موجودا الثانى لو كان التعين عدميا
لكان عدما لتعين اخر فيكون احدهما ثبوتيا وهو مماثل للاخر فيكونان
ثبوتيين ولقائل ان يمنع التماثل اذ لو تماثلت لم يحصل التشخص من انضمامه
الى الماهية لان ضم الكلى الى الكلى لا يفيد الجزئية **اقول** البحث الثالث
فى التعين الماهية من حيث هى لا يأبى الشركة اى تصورها لا يمنع الشركة
فيها والشخص منها يأبى الشركة اى نفس تصوره يمنع الشركة فيه فاذا لابد
فى الشخص من زائد وهو التشخص اى التعين فالتشخص وهو ما به منع تصور
الشخص من الماهية وقوع الشركة فيه زائد على الماهية قال المص ويدل
على وجود الشخص فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج موجود فى الخارج وفيه نظر
لانه ان اريد بالشخص معروض التشخص فلا نم ان التشخص جزء له بل التشخص عارض
له ولا يلزم من وجود المعروض فى الخارج وجود العارض فيه وان اريد
بالشخص المجموع المركب من الماهية والتشخص فلا نم ان الشخص بهذا المعنى
موجود فى الخارج فان الشخص بهذا المعنى من الامور الاعتبارية الثانى لو كان
التعين اى التشخص عدميا لكان عدما لتعين آخر او عدما للاتعين او عدما
لغيره وذلك لان التعين لو كان عدميا لم يكن عدما مطلقا بل مضافا
والعدم المضاف منحصر فى الثلثة والثالث باطل والا يلزم من وجوده نفى
التعين ولم يتحقق غيره يلزم من وجوده نفى التعين لان كل شئ فرض وجوده
يستلزم التعين والمستلزم للشئ يمتنع ان يكون وجوده مستلزما لارتفاعه
والثانى وهو ان يكون عدما للاتعين يقتضى ان يكون التعين وجوديا لان

والجواب ان المراد بالمتعين الذى ادعيناه لعاقل
وجوده هو الشخص مثل زيد ولا ريبة الا انا
فى وجوده وليس مفهومه مفهوم على عمرو وانه
وحده قطعا والا لصدق على انه انسان فان
زيد كما يصدق عليه انه ثم شئ اخر فيه التعين
معه الانسان مع ذلك الشئ الاخر جزء زيد
فيكون ذلك الاخر وهو المطلوب
فيوجد شرح م

امران الاول ان التشخص جزء من الشخص
الموجود فى الخارج م

فان الوصف اذا كان من الاعراض
كما فى الجسم الابيض
اعتباريا
نفس المتنازع

لان اللاتعين عدمي وعدم العدمي وجودي والاول وهو ان يكون عدما لتعين آخر يقتضي ان يكون احد التعينين وجوديا والتعين الاخر مماثل له اذ التعين حقيقة واحدة مشتركة بين التعينات تختلف بالخارجيات دون الفصول فيكونان ثبوتيين قال المص ولقائل ان يمنع التماثل اذ لو تماثلت التعينات لم يتعين الشخص من انضمام التعين الى الماهية لانه ح يكون التعين كليا والماهية كلية وضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية كضم الخواص الى ماهية النوع مثلا الانسان الطويل المليح الفاضل المتوطن في البلدة الفلانية المتكلم يوم كذا بل اشتراك التعينات في التعين اشتراك الجزئيات في العارض فلا يلزم تماثل التعينات وايضا لا نم ان التعين اذا كان عدميا يكون عدما لشئ آخر بل يكون معدوما والمعدوم لا يكون عدما لشئ وايضا لا نم ان اللاتشخص عدمي فان الشئ المعبر عنه بالعدم لا يلزم ان يكون عدميا واعتبر اللامعدوم وعلى تقدير ان يكون اللاتعين عدميا لا يستلزم ان يكون التشخص وجوديا لان اللاامتناع عدمي والامتناع ايضا كذلك قال وانكره المتكلمون بوجوه الاول انه لو زاد لتشاركت افراده فيه وتمايزت بتعين آخر ولزم التسلسل واجيب بانه مقول على افراده قولا عرضيا كالماهية فانها مخالفة بالذات فلا حاجة لها الى تعينات أخر الثاني اختصاص هذا التعين بهذه الحصة يستدعي تميزها فيلزم الدور ونوقض باختصاص الفصول بحصص الاجناس واجيب بانه يقتضي تميزها معه لا قبله الثالث انضياف التشخص الى الماهية يستدعي وجودها لامتناع انضياف الموجود الى المعدوم فوجودها اما ان يقتضي تعينا آخر ويلزم التسلسل او لا وهو المطلوب واجيب بان الوجود معه لا قبله اقول انكر المتكلمون كون التعين وجوديا زائدا على ماهية المتعين لوجوه ثلثة الاول لو زاد التعين على ماهية المتعين لتشاركت افراد

لان الوجودي والعدمي قد يطلقان بمعنى الموجود والمعدوم ايضا وهو المناسب للمقام واذا لم يكن التعين موجودا كان معدوما

لا يقال لو كان التعين واللاتعين امرين عدميين يلزم ارتفاع النقيضين لانا نقول ان استحالة ارتفاع النقيضين في الصدق على شئ لا في الوجود

لان اللاامتناع ليس الا الوجوب والامكان وهما ليسا بوجوديين بل من الاعتبارات العقلية

اي لا يجيب ذلك لانه يتخيل فان العدمات مع كونها عدمات معدومات في نفسها

وفيه منع لجواز ان يكون كل تشخص بحيث يمتنع لذاته تعقل الشركة فلا يكون هناك ماهية كلية ويكون مفهوم التشخص والتعين من العوارض الصادقة على التشخصات العارضة بتجدد المعينة كسائر المفهومات حاشية

التعين في التعين لانه اذا كان وجوديا زائدا على ماهية المتعين يكون المتميز
ماهية كلية هي تمام حقيقة التعينات وتمايزت التعينات التي هي افراد المتميز
بتعين آخر لان تمايز الافراد المشاركة في تمام الحقيقة بعضها عن بعض بالتعين
فيكون للتعين تعين آخر والكلام في تعين التعين كالكلام في التعين ولزم
التسلسل واجيب بان تعين كل متعين له ماهية مخالفة لماهية تعين
متعين آخر نوعها منحصر في شخص التعين والتعين المقول على التعينات مقول
عليها قولا عرضيا كالماهية المقولة على الماهيات التي هي الجوهر وانواعه
والعرض واجناسه كالكم والكيف والاضافة فان الماهية مقولة على
الماهيات قولا عرضيا واذا كانت التعينات متخالفة بالذات يكون تمايز
بعضها عن بعض بالذات فلا حاجة الى تعينات اخر يمتاز بها بعضها عن البعض
فلا يكون للتعين تعين آخر فلا يلزم التسلسل الثاني لو زاد التعين على ماهية
المتعين لكان اختصاص هذا التعين اي تعين الشخص بهذه الحصة من ماهية
عن غيرها من حصص المتعينات والا لكان اختصاص هذا التعين بهذه
الحصة دون غيرها من الحصص تخصيصا بلا مخصص لكن تميز الحصة موقوف
على اختصاص هذا التعين بها فيلزم توقف اختصاص هذا التعين بهذه
الحصة على تميزها وتميزها موقوف على الاختصاص فيلزم الدور ونوقض
هذا الدليل باختصاص الفصول بحصص الاجناس فانه بعينه جار فيه
فلو صح هذا الدليل يلزم الدور في اختصاص الفصل بحصص الاجناس
لانه يستدعي اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة من الجنس تميز تلك
الحصة عن سائر الحصص وتميز تلك الحصة عن سائر الحصص موقوف على
اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة فيلزم الدور فيمتنع اختصاص هذا
الفصل بهذه الحصة لكن اختص هذا الفصل بهذه الحصة فلا يكون
هذا الدليل صحيحا وهذا نقض اجمالي لهذا الدليل واجيب عن هذا الدليل

الشخص يستدعي تميز حصة هذا التشخص من ماهيته

ايضا على سبيل التفصيل بان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة يقتضي
تميز الحصة مع الاختصاص لا قبل الاختصاص فلا يلزم الدور الوجه
الثالث لو كان التعين وجوديا زائدا على ماهية المتعين فانضياف
التشخص الى الماهية يستدعي وجود الماهية لامتناع انضمام الموجود
الذي هو التعين الى الماهية التي هي المعدومة فوجود الماهية اما
ان يقتضي تعينا آخر فينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او لا يقتضي وجود
الماهية تعينا آخر فيلزم وجود الماهية بدون تعين زائد عليها وهو
المط واجيب بان وجود الماهية مع انضياف التعين اليها فلا يلزم التسلسل
ولا وجود الماهية بدون التعين وانما يلزم احد الامرين التسلسل
او وجود الماهية بدون التعين لو كان انضياف التعين الى الماهية
بعد وجود الماهية واما اذا كان معه فلا **قال** فرع قال الحكماء
الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في شخصها لامتناع
المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة والا فيعلل تشخصها بتشخص
موادها واعراض تكتنف بها فيتعدد التشخصات بتعددها قيل عليه
تشخص المواد وعوارضها ان تعلل بحقايقها لم يتعدد والا التسلسل المواد
والحق احالة ذلك الى ارادة الفاعل المختار **اقول** فرع على كون
التعين وجوديا زائدا على الماهية لما فرغ عن بيان ماهية التشخص
وانه وجودي اراد ان يشير الى ما به التشخص قال الحكماء الماهية
ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في شخصها لانه لما اقتضت
الماهية التشخص كان يمتنع ان يتحقق بتشخص آخر والا امكن تخلف المعلول
عن علته ولان الماهية اذا اقتضت لذاتها التشخص يكون التشخص
من لوازم الماهية فلو لم ينحصر نوعها في الشخص لكان لها شخص آخر وتشخصه
من لوازمها والتشخصان متخالفان فيلزم المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة

وهو ممتنع بالضرورة قوله والا اى وان لم يقتض الماهية لذاتها التشخص فيعلل تشخص الماهية بتشخص موادها وباعراض تكتنف بها وذلك لانه اذا لم يقتض الماهية التشخص لذاتها فلابد لتشخصها من علة وتلك العلة لايجوز ان تكون مباينة لان المباين نسبته الى الكل على السواء فتخصيصه بالبعض دون البعض ترجيح بلا مرجح وغير المباين اما حال فى التشخص او محل له والاول بط لان المحل سابق على الحال فلا يكون الحال علة لتشخصه فتعين الثانى فيعلل تشخصها بتشخص موادها واعراض تكتنف بها مثل الاين المعين والكيف المعين والوضع المعين وح يجوز تعدد اشخاص الماهية بتعدد المواد فان قيل يجوز ان يكون السبب حالا فى محل التشخص لا حالا فى التشخص ولا محلا له اجيب بان الحال فى محل التشخص يحتاج الى المحل فاستند التشخص الى المحل لاستناد سببه اليه ولذا قالوا فيعلل تشخصها بتشخص موادها واعراض تكتنف بها لانه ح علة التشخص الحال والمحل جميعا قيل عليه تشخص المواد وعوارضها ان تعلل بحقايقها لم يتعدد المواد وعوارضها فلم يتعدد اشخاصها التى يعلل تشخصها بموادها وعوارضها المكتنفة بها والا اى وان لم يعلل تشخص المواد وعوارضها بحقايقها يعلل تشخص المواد وعوارضها بمواد أخر وينقل الكلام اليها ويلزم التسلسل اجيب بان الشئ الذى لايقبل التكثر لذاته يحتاج فى تكثره الى شئ يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الشئ الذى يقبل التكثر لذاته اعنى المادة فهو لا يحتاج فى ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط والحق احالة تشخص اشخاص الماهية الى ارادة الفاعل المختار فان ارادته تقتضى اختصاص كل مادة بتشخص مناسب لها قال

## الفصل الرابع فى الوجوب والامكان والقدم والحدوث

وفيه مباحث الاول فى انها امور عقلية لا وجود لها فى الخارج اما الوجوب والامكان فلانهما لو وجدا لكان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب والى الامكان بالامكان والا لامكن الواجب ووجب الممكن

وهو مح فيلزم التسلسل ولان اقتضاء الوجود ولا اقتضاءه المحوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن متقدمان بالذات على وجود الواجب والممكن فلو وجد لزم تقدم الصفة على الموصوف قيل بناقضان الامتناع العدمي فيكونان وجوديين قلنا نقيض ما يكون عدما الموجود خارجي يكون موجودا لا نقيض الاعتبارات العقلية واما القدم والحدوث فلانهما لو وجدا لتقدم القدم وحدث الحدوث ولزم التسلسل **اقول** لما فرغ من الفصل الثالث شرع فى الفصل الرابع فى الوجوب والامكان والقدم والحدوث وذكر فيه خمسة مباحث الاول فى انها امور عقلية الثانى فى احكام الوجوب لذاته الثالث فى احكام الامكان الرابع فى القدم الخامس فى الحدوث المبحث الاول فى ان الوجوب والامكان والقدم والحدوث امور عقلية لا وجود لها فى الخارج اما الوجوب والامكان فلوجهين الاول ان الوجوب والامكان لو وجدا لكان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان قوله والا اى وان لم يكن نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان لكان نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب ضرورة حصر نسبة الوجود الى الموجود فى الوجوب والامكان فاذا انتفى احدهما تحقق الاخر واذا كان نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب امكن الواجب ووجب الممكن اما انه امكن الواجب فلان الوجوب اذا كان ممكنا يكون الواجب ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن فاذا كان ما به الشئ واجب ممكنا يكون الواجب ممكنا فان قيل الوجوب صفة للواجب ولا يلزم من امكان الصفة امكان الموصوف فان الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف جاز ان لا يحتاج الى غيره فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة التى هى الوجوب

قوله تصور الوجوب والامكان والامتناع من التصورات البديهية وقد يقال على سبيل التنبيه الوجوب اقتضاء الوجود لذاته والامتناع اقتضاء الشئ العدم لذاته والامكان اقتضاء الشئ عدم اقتضاء الوجود والعدم حديقة

لكان الموصوف الذي هو الواجب اجيب بان الصفة اذا كانت ممكنة كان
الموصوف من حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكنا لانه من حيث هو موصوف
بتلك الصفة يفتقر الى تحقق الصفة الممكنة فيكون من تلك الحيثية ممكنا والواجب
من حيث هو واجب يفتقر الى صفة الوجوب لانه انما هو واجب باعتبار صفة
الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا كان الواجب من حيث انه واجب ممكنا
فان قيل سلمنا ان الواجب من حيث انه واجب ممكن لكن هذا غير محال لانه
يجوز ان يكون الواجب من هذه الحيثية ممكنا ويكون ذاته واجبا لان امكان
الشيء من حيث انه متصف بصفة لا يقتضي امكان ذات الشيء قيل لو كان
من هذه الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية جائز الزوال فيجوز ان يزول
وصف الوجوب عن ذات الواجب فلا يكون الذات واجبة ويلزم امكانه
اجيب بانا لا نم انه اذا كان من هذه الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية
جائز الزوال وانما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع
زواله وهو مم فان علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زواله فيمتنع زوال
الوجوب وان كان ممكنا لذاته بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات والحق
ان يقال لو كان علة الوجوب هي الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب
والوجود فيلزم ان يكون للواجب وجوب آخر فيلزم التسلسل او تقدم
الوجوب على نفسه وكلاهما مح وان كان علة الوجوب غير الذات يلزم جواز
انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم الامكان واما ان نسبة الوجود الى
الامكان بالوجوب يقتضي ان يكون الممكن واجبا لان الامكان صفة الممكن واذا
كانت الصفة واجبة يكون الموصوف واجبا فثبت ان نسبة الوجود الى الوجوب
بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان فينتقل الكلام الى وجوب
الوجوب والى امكان الامكان ويلزم التسلسل والاولى ان يقال لو كان
الوجوب موجودا في الخارج لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى الغير

الذى هو موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا فله سبب فسببه اما غير الذات فيجوز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم امكان الذات واما الذات فيلزم تقدم الذات بالوجوب وفى الوجود على الوجوب فيلزم ان يكون للواجب وجوب آخر ويلزم التسلسل او تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما مح الثانى ان الوجوب اقتضاء الوجود للذات اى استحقاقية الذات الوجود لذاته والامكان لا اقتضاء الوجود بحسب الذات اى لا استحقاقية الوجود لذاته المحوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن مقدمان بالذات على وجود الواجب وعلى وجود الممكن اى اقتضاء الوجود بالذات الذى هو الوجوب مقدم على وجود الواجب لان استحقاق الوجود لذاته مقدم على الوجود ولا اقتضاء الوجود الذى هو الامكان مقدم على وجود الممكن لان الامكان الذى هو لا اقتضاء الذات الوجود محوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن فيكون سابقا على الايجاد والمقدم على المقدم مقدم فلو وجد الوجوب والامكان لزم تقدم الصفة على الموصوف وهو مح قيل الوجوب والامكان يناقضان الامتناع الذى هو عدمى ضرورة صدقه على المعدومات فيكون الوجوب والامكان المناقضان للامتناع العدمى وجوديين اجاب المص بان نقيض العدمى ما يكون عدما لموجود خارجى يكون موجودا لا نقيض الاعتبارات العقلية وقد عرفت ان الوجوب والامكان والامتناع اعتبارات عقلية واما ان القدم والحدوث لو وجدا لقدم القدم وحدث الحدوث لانه لو لم يكن القدم قديما والحدوث حادثا على تقدير وجودهما يلزم حدوث القدم وقدم الحدوث فيلزم حدوث القديم وقدم الحادث وهما مح واذا كان القدم قديما والحدوث حادثا ننقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث فيلزم التسلسل

قال الثانى فى احكام الوجوب لذاته الاول انه ينافى الوجوب لغيره والا لارتفع بارتفاعه فلا يكون واجبا لذاته الثانى انه ينافى

قوله لزم تقدم الصفة على الموصوف اى صفة الحقيقة واما تقدم الصفة الاعتبارية فلا استحالة فيه بل نقول كل صفة متقدمة على وجود الموصوف فانها اعتبارية سيد شريف

قوله فيلزم حدوث القديم لان القدم صفة للقديم فيلزم من حدوثها حدوثه

وربما يتغير الدليل فيقال بان الواجب لذاته ما لا يحتاج في وجوده الى الغير والواجب لغيره ما يحتاج فيه اليه فلا يجتمعان لتنافي لوازمهما شرح مواقف

التركيب لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة للمركب الثالث انه لو قدر كونه ثبوتيا لما زاد على الذات والا لاحتاج اليه وامكن وما قيل انه نسبة بينه وبين الوجود فيتأخر فيزيد ينافي الغرض المذكور الرابع انه لا يكون مشتركا بين اثنين وسنذكره فالواجب اذا اتصف بصفات فالوجوب الذاتي للذات وحده والصفات واجبة به **اقول** المبحث الثاني في احكام الوجوب لذاته وهي اربعة الاول ان الوجوب بالذات ينافي الوجوب لغيره اى الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره لان الواجب لذاته لو كان واجبا لغيره لارتفع بارتفاع غيره والواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع الغير فلا يكون الواجب بالغير واجبا لذاته الحكم الثاني ان الوجوب لذاته ينافي التركيب اى الواجب لذاته لا يكون مركبا لان المركب يلزمه الاحتياج الى الغير لاحتياجه الى اجزائه المغايرة للمركب والواجب يلزمه الغنا عن الغير وبين اللازمين اى الغنا والحاجة منافاة والمنافاة بين اللازمين مستلزمة للمنافاة بين الملزومين فالواجب لذاته مناف للمركب فان قيل هذا يدل على ان الواجب لذاته مناف للمركب في الخارج ولا يدل على انه مناف للمركب في العقل فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته مركبا في العقل لا يقال لا يجوز ان يكون مركبا في العقل لان التركيب العقلي ان كان مطابقا للخارج يلزمه التركيب في الخارج والا يلزم الجهل لانا نقول لا نسلم ان التركيب العقلي اذا لم يكن مطابقا للخارج يلزم الجهل وانما يلزم الجهل لو حكم بالتركيب الخارجي ولم يكن في الخارج وهو وهم فان التركيب العقلي لا يقتضي حكم العقل بالتركيب الخارجي والا لكان جهلا بل يقتضي التركيب في العقل فجاز ان يكون التركيب في العقل ولا يكون في الخارج فلا يحكم العقل بالتركيب الخارجي لا يقال لو تحقق التركيب في العقل دون الخارج يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لشئ بسيط وهو محال اذ مطابقة احدى الصورتين

اذا الواجب لذاته هو الذي يستحيل ارتفاعه مطلقا

للبسيط يمنع مطابقة الاخرى اياه لانا نقول انما يلزم هذا على تقدير مطابقة
كل من الصورتين اياه وليس كذلك فان مجموع الصورتين مطابق للبسيط
لا كل منهما وهو غير مستحيل الجسب بان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء
فى ماهية ذلك الشئ لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود
فلو شارك الواجب غيره فى ماهية ذلك الشئ يلزم امكانه تعالى
عما يقول الظالمون علوا كبيرا واذا لم يكن مشاركا لغيره فى ماهية
من الماهيات لم يحتج فى العقل ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتى فلم يكن مركبا
فى العقل لا يقال لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين فى العقل
ويكون المجموع مطابقا للامر الواحد البسيط فى الخارج لانا نقول ان
العقل لا يحتاج فى تعقل ذاته التى هى الوجود الى امرين يقوم بهما لانه لا اشتراك
له مع الغير فى ذاتى ولا اجزاء له فى الخارج حتى يحتاج فى تعقله الى انتزاع صورتين
من الجزئين فيستحيل تركبه فى العقل مطلقا الحكم الثالث انه لو قدر
كون الوجوب لذاته ثبوتيا لما زاد على الذات لانه لو كان زائدا على الذات
يكون وصفا له فيكون محتاجا الى الذات الذى هو غيره فيكون ممكنا
فله سبب وسببه ان كان غير الذات جاز انفكاك الذات عن الوجوب
فيلزم امكان الذات وان كان سببه الذات يلزم تقدم الذات بالوجوب
والوجود على الوجوب ويلزم التسلسل او تقدم الشئ على نفسه وكلاهما
مح وما قيل ان الوجوب نسبة بين الذات وبين الوجود والنسبة
بين الشيئين مفتقرة اليهما متأخرة عنهما فيزيد على الذات بينا فى الغرض
المذكور وهو كون الوجوب لذاته ثبوتيا اى كون الوجوب لذاته
نسبة بينا فى كونه ثبوتيا اى موجودا فى الخارج لان النسبة من الاعتبارات
العقلية الحكم الرابع ان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين
اى لا يكون فى الوجود واجبا الوجود لذاتهما وسيأتى هذا فى الالهيات

قوله فالواجب اذا اتصف بصفات جواب دخل مقدر تقريره الدخل انه اذا
كان الوجوب لذاته لايكون مشتركا بين اثنين يلزم ان لايتصف الواجب
لذاته بصفات زائدة على الذات لانه لو اتصف بصفات زائدة على
الذات لكان تلك الصفات ممكنة فيجوز زوالها عن الذات وهو مح
تقرير الجواب ان الواجب اذا اتصف بصفات فالوجوب الذاتي للذات
وحده دون الصفات والصفات واجبة لا لذواتها بل بالذات ويمتنع
زوالها لامتناع زوال موجبها فهو الذات الواجبة بالذات **قال**
الثالث في احكام الامكان الاول انه محوج الى السبب لان الممكن لما استوى
اليه طرفاه امتنع وجوده الا لمرجح والعلم به بديهي والفرق بينه وبين
قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه للالف قيل الحاجة ليست ثبوتية
والا لكانت ممكنة لانها صفة الممكن فيكون لها حاجة اخرى ويتسلسل
ولكانت متقدمة على موصوفها اعني الممكن لتقدمها على التاثير المتقدم على وجود
الاثر وهو مح ولا المؤثرية لانها لو وجدت لامكنت لانها صفة المؤثر
ونسبة بينه وبين الاثر فيستدعي مؤثرا له مؤثرية اخرى ويتسلسل
وايضا فالتاثير حال الوجود تحصيل الحاصل وحال العدم جمع بين النقيضين
وايضا لو احتاج الوجود لامكانه الى مرجح لاحتاج العدم ايضا لكنه
نفي محض فلا يكون اثرا والجواب عن الثلث الاول بانه لايلزم من
عدمية الحاجة والمؤثرية ان لايكون الذات محتاجا ومؤثرا كما ان القول
بان العدم ليس امرا ثبوتيا لايستلزم ان لايكون معدوما والمراد
من التاثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر وايضا العلم بان شيئا ما
يؤثر في شئ او يحتاج الى شئ امر بديهي لايقبل التشكيك وعن الرابع
بان العدم ان لم يوصف بالامكان فلا اشكال وان وصف به جاز كونه
اثرا او يكون المؤثر فيه على ما سبق من التفسير عدم علة الوجود ولصعوبة

---

لانه نفس الماهية فلو كان مشتركا بينهما لكان نفس ما هيتهما والمشترك لابد ان يكون جزءا من الماهية والتعين فالماهية مركبة من الماهية والتعين فيلزم التركيب لما مر من امتناع تركيب الواجب وانه محال

وتقريره ان يقال الوجوب لذاته جاز ان يكون مشتركا بين اثنين لانهما واجبان لذاتهما فلا يمكن زوالها كلها واجبة والا امكن زوالها عن ذاته وانه محال فيكون الوجوب مشتركا بين الواجب لذاته وبين صفاته فبطل قولكم ان الوجوب لذاته لايكون مشتركا

المنسوبة صح

بين اثنين والجواب ان الذات ... لجميعها

هذا الاشكال قيل علة الحاجة هو الحدوث او الامكان مع ه وليس كذلك
لانه صفة الوجود المتاخر عن التاثير المتاخر عن الحاجة فلا يكون علة لها
ولا جزء منها ولا شرطا للتاثير عليها اقول المبحث الثالث في احكام
الامكان لما فرغ من احكام الوجوب شرع في احكام الامكان وذكر فيه
اربعة اوجه منها الحكم الاول ان الامكان هو محوج الممكن الى السبب
لان الممكن لما كان كل من طرفي الوجوب والعدم بالنسبة الى ذاته
على السواء امتنع وجوده الا بمرجح فيحتاج الممكن في ترجح وجوده الى
مرجح يرجح وجوده على عدمه والعلم به بديهي لا يحتاج الى برهان
فان كل عاقل اذا تصور الممكن والحاجة حكم بالضرورة انه محتاج
الى مرجح قوله والفرق بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه
للالف اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل انا لما عرضنا هذه القضية
على العقل وجدنا التفاوت بينها وبين قولنا الواحد نصف الاثنين
ونحوه فان الاولى فيها خفاء بالنسبة الى الثانية والتفاوت بينهما
بالخفاء والظهور يدل على ان الاولى غير بديهية تقرير الجواب على
الوجه الذي ذكره المص ان البديهيات قد يقع التفاوت بينها بالجلاء
والخفاء للالف وعدمه فان الالف ببعض البديهيات والاستيناس
به يستدعي زيادة جلاء وعدمه قد يقتضي خفاء والاولى ان يقال
ان البديهيات قد يكون في التصديق بها خفاء بسبب خفاء التصورات
الواقعة فيه وخفاء التصديق بسبب خفاء تصوراته لا يقدح في كونه بديهيا
فان التصديق البديهي قد يتوقف على تصورات مكتسبة واعترض
على ان الممكن في ترجح وجوده على عدمه محتاج الى المؤثر من اربعة اوجه
الاول ان الحاجة ليست ثبوتية واذا لم تكن ثبوتية لم يكن الممكن محتاجا الى
المرجح اما ان الحاجة ليست ثبوتية فلوجهين الاول لو كانت الحاجة

ثبوتية لكانت ممكنة لان الحاجة صفة الممكن وصفة الممكن ممكنة واذا كانت ممكنة يكون لها حاجة اخرى لان كل ممكن له حاجة الى المؤثر وينقل الكلام الى حاجة الحاجة ويتسلسل الثانى ان الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت متقدمة على موصوفها الذى نسبت اليه الحاجة اى متقدمة على الممكن الموصوف بالحاجة لتقدم الحاجة على تاثير المؤثر فى الممكن المتقدم على وجود الاثر الذى هو الممكن وهو مح واما ان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن الممكن محتاجا الى المؤثر لانه لو كان الممكن محتاجا لكان متصفا بالحاجة اى يكون الحاجة ثابتة للممكن وثبوت الحاجة للممكن يستلزم ثبوت الحاجة فى نفسها لان ثبوت الحاجة للممكن اخص من ثبوت الحاجة فى نفسها وصدق الاخص يستلزم صدق الاعم ولان الحاجة اذا لم تكن ثبوتية لم تكن محتاجة الى المؤثر فلا يكون الممكن محتاجا الى المؤثر لان الصفة اذا لم تكن محتاجة الى المؤثر لم يكن الموصوف محتاجا اليه ولان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن لها علة فلا يكون الامكان علة للحاجة فلا يكون الممكن محتاجا الى المؤثر الوجه الثانى انه لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر لكان المؤثر موصوفا بالمؤثرية واللازم باطل لان المؤثرية ليست ثبوتية لانها لو وجدت لامكنت لان المؤثرية صفة المؤثر والصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها الذى هو غيرها ولان المؤثرية نسبة بين المؤثر والاثر والنسبة مفتقرة الى المنتسبين واذا كان المؤثرية ممكنة يستدعى مؤثرا له مؤثرية اخرى وينقل الكلام اليها ويلزم التسلسل الوجه الثالث لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر فتاثير المؤثر فى الممكن اما حال وجود الممكن فيكون تحصيلا للحاصل وهو مح او حال عدمه فيلزم الجمع بين النقيضين الوجه الرابع لو احتاج الممكن فى وجوده لاجل امكانه الى مرجح لاحتاج الممكن فى عدمه ايضا لاجل امكانه الى مرجح لكن

قوله واذا كانت ممكنة يكون لها حاجة والا لم يكن الامكان علة للاحتياج سيد شريف

لامتناع تقدم الصفة على موصوفها فعلم من هذين الدليلين ان الحاجة عدمية واذا كانت عدمية فلا يكون لها علة اذ الامور العدمية لا تحتاج الى العلة

قوله ثم يستلزم ثبوت الحاجة فى نفسها بناء على ان ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوته فى نفسه

قوله لم يكن الموصوف محتاجا اليه الى المؤثر لان احتياج الصفة الى المؤثر ضرورة احتياجها الى الموصوف

العدم نفي محض فلا يكون اثر المؤثر اجيب عن الثالث الاول وهي الوجوه
الدالة على ان الحاجة والمؤثرية ليستا ثبوتيتين اثنان منها يدلان
على ان الحاجة ليست ثبوتية وواحد منها على ان المؤثرية ليست ثبوتية
بانه لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية ان لا يكون الذات محتاجا
ومؤثرا اي لا يكون ذات الممكن محتاجا وذات المؤثر مؤثرا فانه لا يلزم
من كون الوصف عدميا ان لا يكون الشيء موصوفا به كما ان القول بان
العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون الشيء معدوما والحق
ان كلا من الحاجة والمؤثرية امر اعتباري فان كلا منهما قد يكون معقولا
باعتبار ذاته ينظر فيه العقل ويعتبر انه ممكن او موجود وقد يكون آلة
للعاقل في تعقله ولا ينظر العاقل فيه بل ينظر به فيما هو آلة لتعقله يعرف
بالحاجة حال الممكن في انه كيف يترجح وجوده على عدمه وبهذا الاعتبار
يكون حاجة للممكن فان تعقل كون الممكن متساوي الطرفين لاجل الامكان
يقتضي ثبوت امر في العقل هو الحاجة وبالمؤثرية حال المؤثر عند تعقل صدور
الاثر عنه فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت امر في العقل هي المؤثرية والحاصل
ان الحاجة والمؤثرية اذا نظر العقل بهما الى حالتي الممكن والمؤثر يكونان بهذا
الاعتبار حاجة للممكن وتاثيرا للمؤثر ولا يوصفان بانهما ممكن او غير
ممكن فلا يكون بهذا الاعتبار للحاجة حاجة اخرى وللمؤثرية مؤثرية
اخرى واذا نظر العقل اليهما لا بان ينظر بهما في حال الغير بل ينظر اليهما باعتبار
ذاتيهما تكونان معقولتين ممكنتين فيكون للحاجة حاجة اخرى وللمؤثرية
مؤثرية اخرى ولا يلزم التسلسل لانقطاع التسلسل بانقطاع اعتبار
العقل بهذا الوجه واجيب عن الرابع وهو الاعتراض الثالث بان المراد
بالتاثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لا ان المؤثر يحصل وجود الاثر
فلا يصح الترديد المذكور فانه مبني على ان المؤثر يحصل وجود الاثر ولقائل

ان يقول ان اراد بالاستتباع ايجاد الاثر فالترديد المذكور صحيح ولا يسقط
الاعتراض وان اراد بر ان وجود الاثر يلزم وجود المؤثر فلا يلزم ان يكون
للمؤثر تأثير وان اراد غيره فليبين حتى نتصوره ولا ثم نتكلم عليه ثانيا
والصواب ان يقال في الجواب ان اراد بحال وجود الاثر زمان وجوده
فنختار ان تأثير المؤثر حال وجود الاثر ولم يلزم منه تحصيل الحاصل وانما
يلزم تحصيل الحاصل ان لو كان تأثيره فيه بعد وجوده واما في حال
وجوده فلا فانه لا يمتنع تأثير المؤثر في الاثر زمان وجود الاثر فان العلة
مع معلولها تكون بهذه الصفة اى تأثيرها فيه زمان وجود المعلول
وان اراد بحال وجود الاثر مقارنة وجود الاثر لوجود المؤثر بالذات اى
معيتهما بالذات فهو ممتنع فان وجود المعلول يمتنع ان يكون مع وجود
العلة بالذات فان المعلول متأخر بالذات عن العلة فكيف يكون معها
بالذات وكذا يتأخر عدم المعلول عن عدم العلة بالذات فيكون المؤثر
انما يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا معدوم وبعض المتكلمين
يقولون المؤثر يؤثر حال حدوث الاثر فانها ليست بحال الوجود ولا بحال
العدم فان قيل فعلى هذا اثبت الواسطة بين الوجود والعدم وهو محال اجيب
بانا لم نقل ان للماهية زمانا غير زمان الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة
بل نقول الماهية من حيث هي غير الماهية الموجودة وغير الماهية المعدومة
وان كانت لا تخلو عن احدهما والمؤثر انما يؤثر في الماهية من حيث هي لا في الماهية
من حيث هي موجودة او معدومة والماهية من حيث هي غير الماهية الموجودة
والمعدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما فان قيل اذا كانت الماهية
لا تخلو عن احدهما فتأثير المؤثر لا يخلو عن احدى الحالتين فيلزم المحذور اجيب
بان التأثير وان كان لا يخلو عن احدى الحالتين لكن التأثير في الماهية المقارنة
لاحدى الحالتين لا في الماهية الموجودة او المعدومة واجيب ايضا عن الاول

عن الاعتراضات الثلث بنقض اجمالي وهو ان العلم بان شيئا ما يؤثر في شئ
وان شيئا ما يحتاج الى شئ بديهي لا يقبل التشكيك وللمعترض ان يقول
لا نسلم ان العلم بان شيئا ما يؤثر في شئ وان شيئا ما يحتاج الى شئ بديهي
فانه لو كان بديهيا لكان مطابقا للواقع واللازم بط فان نقيضه
ثابت في الواقع لما دل عليه الدليل القطعي لا يقال لا نسلم ان الدليل الذي
ذكرتم قطعي حتى يلزم ثبوت النقض في الواقع بل ما ذكرتم مغالطة لانا
نقول لا يحتاج الى بيان غلطه حتى يثبت انه مغالطة غير مفيدة لثبوت
النقيض واجيب عن الخامس وهو الاعتراض الرابع بان عدم الممكن ان لم
يتصف بالرجحان فلا اشكال لانا قلنا ان رجحان احد طرفي الممكن يستدعي
مرجحا فاذا لم يتحقق له رجحان لم يستدعي مرجحا وان اتصف عدم الممكن بالرجحان
فلا نسلم انه يمتنع ان يكون اثرا فان عدم الممكن اذا اتصف بالرجحان جاز ان يكون
اثرا ويكون المؤثر فيه عدم علة الوجود على ما سبق من التفسير وهو ان المعنى
بالتأثير استتباع المؤثر الاثر فان كان المؤثر مؤثرا في الوجود يستتبع وجود
المؤثر وجود الاثر وان كان مؤثرا في العدم يستتبع عدم المؤثر عدم
الاثر اي يكون المؤثر في عدم الممكن عدم علة وجود الممكن على معنى ان عدم
علة وجود الممكن يستتبع عدم الممكن وحمل قوله على ما سبق من التفسير
على ما سبق في فصل الوجود من ان التجرد لكونه عدميا يحتاج الى عدم
علة العروض غير مستقيم اما اولا فلانه لم يذكر في ذلك الموضع تفسير
التأثير واما ثانيا فلانه لم يندفع الشك بمجرد قوله ان التجرد لكونه
عدميا يحتاج الى عدم علة العروض لانه يقال تأثير عدم علة وجوده
في عدم الممكن ان كان حال عدم الممكن فيلزم تحصيل الحاصل او حال وجوده
فيلزم الجمع بين النقيضين فيحتاج الى ان يفسر التأثير بالاستتباع حتى يندفع الشك
فانه قيل ما سبق من التفسير هو ان المراد من التأثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود

الاثر لان عدم المؤثر يستتبع عدم الاثر لجيب بان المراد من التاثير في جانب
الوجود هو ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر فعلم منه ان التاثير في جانب
العدم هو ان عدم المؤثر يستتبع عدم الممكن وفي بعض النسخ ان عدم الممكن
ان لم يتصف بالامكان فلا اشكال وتقريره انه اذا لم يتصف العدم بالامكان
لم يحتج الى مرجح لانه انما يحتاج الوجود الى مرجح لامكانه لان علة الحاجة
الى المرجح الامكان فالعدم اذا لم يتصف بالامكان لم يتحقق فيه علة
الاحتياج الى المرجح فلم يحتج اليه وان اتصف العدم بالامكان جاز ان يكون
اثر المؤثر ويكون المؤثر في عدم الممكن عدم مؤثر الوجود على سبيل لا
ستتباع وقد عرفت ما يرد على الاستتباع فانه اراد باستتباع عدم المؤثر
عدم الممكن اعدام الاثر فالترديد المذكور صحيح ويتوجه الاعتراض وان
اراد به ان عدم الاثر يلزم عدم المؤثر فلا يلزم ان يكون للمؤثر تاثير في الاثر
وان اراد به غيره فليبين اولا ثم نتكلم عليه ثانيا والصواب ان يقال
ان عدم الممكن المتساوي الطرفين ليس نفيا محضا وتساوي وجود الممكن
وعدمه لا يكون الا في العقل ولكون عدم المؤثر ممتازا عن عدم الاثر
في العقل يجوز ان يعلل عدم الاثر بعدم المؤثر في العقل ولصعوبة هذا
الاشكال وهو لزوم كون العدم محتاجا الى المؤثر على تقدير كون الامكان
علة للحاجة قال بعض المتكلمين علة حاجة الممكن الحدوث وقال بعضهم
علة حاجة الممكن مجموع الامكان والحدوث وذهب طائفة اخرى منهم
الى ان علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث وليس كذلك لان الحدوث
صفة زائدة للوجود لان الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم
فيكون هي كيفية للوجود فيكون صفة للوجود المتاخر عن التاثير اي
الايجاد المتاخر عن الحاجة الى المؤثر المتاخرة عن علة الحاجة فيكون
الحدوث متاخرا عن علة الحاجة بمراتب فلا يكون الحدوث علة للحاجة

ولا جزء لعلة الحاجة ولا شرطا لعلة الحاجة قيل الحدوث ليس صفة للوجود فانه عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود فلا يكون متاخرا عن الوجود بل يكون متقدما على الوجود اجيب بانه لا يجوز ان يكون الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود والا يثبت الواسطة بين العدم والوجود لان الخروج من العدم الى الوجود بعد العدم وقبل الوجود ولو سلم ان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود حتى يكون متقدما على الوجود لا يجوز ان يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزء لها ولا شرطا لها لان الحدوث بهذا المعنى متاخر عن تاثير المؤثر المتاخر عن الحاجة فلا يكون علة لها ولا جزء لها ولا شرطا لها لان المتاخر عن الشئ لا يكون شيئا منها وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى وجوده فيكون متاخرا عن الوجود فلا يكون علة للحاجة الى المؤثر المتقدمة على الامكان بمراتب اجيب بان الامكان صفة لماهية الممكن من حيث هي من غير اعتبار وجودها وعدمها فلا يكون متاخرا عن وجود الماهية فى الخارج بل عروض الامكان للماهية من حيث هي يتوقف على اعتبار وجود وعدم لا على اعتبار وجودها وعدمها فان قيل الامكان صفة للممكن والصفة متاخرة فى الوجود عن الموصوف فيكون الامكان متاخرا عن وجود الممكن فلا يكون علة للحاجة المتقدمة عليها بمراتب اجيب بان الامكان من الاعتبارات العقلية فلا يكون متاخرا عن الماهية فى الوجود الخارجي قال الثانى لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته لانه ح ان امكن طريان الطرف الاخر فاما ان يطرء لسبب فيفتقر الاولوية الى عدمه او لا لسبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا مرجح وهو مح وان لم يمكن كان الاولى واجبا اقول الحكم الثانى للامكان ان الممكن لا يمكن ان يكون احد طرفيه اى الوجود والعدم اولى به لذاته



وعورض هذا بما صفة على وفد مجموع الامكان والحدوث لوحدة ... نحو الحدوث وبناه الحدوث وشرطه ... 

صفة للممكن بالقياس الى العدم حج ... الاعدام ايضا فلا يكون الامكان ... واتفاقا لها بالقياس الى الوجود لان

اراد بمراتب المرتبتين كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما اى قلبا كما حج

وبين الامرين فرق فان اعتبار مفهوم الوجود غير اعتباره من حيث انه حاصل للماهية واعتبار الاول شرط فى الامكان دون الثانى تجريد

ثم ذكر لا على اعتبار وجودها وعدمها ولهذا كان الشئ ممكنا حال عدمه ولا يمكن ان يقال الحدوث صفة له لا على هذا الوجه والا يلزم كونه

حادثا حال عدمه سيد شريف

اعلم ان الامكان سبب العلم باحتياج الممكن الى المؤثر لا موجد للاحتياج لانه من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الخارج فلا يكون مؤثرا فى الحاجة

فعلم انه من الاعتبارات العقلية فلا يكون متاخرا الا انه الذى يجب تاخره هو الصفة الموجودة عن الوجود الموصوف سيد شريف

وتقريره انه جماعة من العلماء زعموا ان الى الطرف الاخر على معنى انه يكون فانه من الطرف الاولوية وانتهوا على ان يكون ... كافيا لتكونه بانه لو كان كذلك فح اما ان يمكن طريان الطرف الاخر او لا يكون ... الطرف الاولوية لا ... 

قوله اولى به لذاته كما زعم بعضهم ان العدم اولى بالموجودات السيالة كالحركة والاصوات سيد شريف

قوله الحكم الثانى للامكان ان الممكن لا يمكن ... فانه قبل هذا ... ان الممكن مستند ... لان الممكن هو الذى ... العبث بتساوى طرفاه بالقياس الى ذاته فلا ... اولوية لاحدهما نظرا الى الذات الحاصل ... والا لم يكن هناك تساو فالممكن هو ما لا يقتضى ... من التقسيم هو ان الممكن ... اقتضاء ... لذاته وجوده ولا عدمه ولما القائل ... كما فيها مانعا من النقيض ... فانما يلزم منه هذا البرهان الدال ... على انتفاء الاولوية التى لا تمنع من ... طريان النقيض

والمراد من الاولوية ان يكون اسهل وقوعا واكثر ... فاقل شرطا

اعلم ان جماعة من العقلاء ذهبوا الى ان احد طرفى الممكن يجوز ان يكون اولى ... من الطرف الاخر على معنى انه يكون ذاته كافية فى الاولوية والاكثر المحققين ... انكروه واتفقوا على امتناعه بما ذكر فى الشرح

وقيل ان العدم اولى له لذاته لانه اسهل وقوعا من الوجود لتحققه بانتفاء جزء من اجزائه علته التامة والوجود يحتاج الى تحقق اجزائه واجيب بان سهولة الوقوع لا توجب كونه اولى به لذاته ...

قوله كان الطرف الاول واجبا اى وجوب العدم او وجوب الوجود ...

لانه لو كان التسلسل يلزم عدم وقوع الموجود وهو اى التسلسل الذى يحصل من هذا التقدير لانه يحتاج الممكن فى وجوده الى المرجح ثم عند حصول المرجح يجب صدوره عن مؤثره لانه لو لم يجب بقى على امكانه ولم يمتنع طرف العدم فيحتاج الى المرجح وهكذا فيتسلسل

وتقريره ان رجحان الممكن لا لذاته مخصوص بوجهين احدهما سابق والاخر لاحق اما السابق فلان الممكن لو لم يترجح صدوره عن مؤثره ... لم يوجد وان ... صدوره ... والرجحان لا يحصل الا مع الوجود ...

لانه لو تحقق اولوية احد طرفيه لذاته فان امكن طريان الطرف الآخر
فاما ان يطرء لسبب او لا لسبب فان طرء الطرف الاخر لسبب فيفتقر اولوية
الطرف الذى فرض انه اولى بالممكن لذاته الى عدم سبب طريان
الطرف الاخر لانه على تقدير وجود سبب طريان الطرف الاخر يصير
الطرف الاخر اولى به والا لم يكن السبب سببا واذا كان الطرف الاخر اولى
به لم يبق اولوية الطرف الاول فيتوقف اولوية الطرف الاول على عدم
سبب طريان الطرف الاخر فلا يكون الاولوية لذاته ضرورة توقفها
على عدم سبب طريان الطرف الاخر وان طرء الطرف الاخر لا لسبب يلزم
ترجيح المرجوح بلا سبب وهو اشد استحالة والفحش عند العقل بالنسبة
الى ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وان لم يمكن طريان الطرف الاخر
كان الاولى به واجبا فيلزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب **قال**
الثالث الممكن ما لم يتعين صدوره عن مؤثره لم يوجد وذلك التعين
يسمى الوجوب السابق واذا وجد فحال وجوده لا يقبل العدم وهو الوجوب
اللاحق فالوجوبان عرضا للممكن لا من ذاته ٢ **اقول** الحكم الثالث
للامكان الممكن ما لم يتعين صدوره اى ما لم يجب صدوره عن مؤثره
لم يوجد وذلك التعين يسمى الوجوب السابق وذلك لانه لو لم يجب
صدوره عن مؤثره لبقى على امكانه اذ لا وجه لامتناعه واذا كان
باقيا على الامكان لم يمنع الطرف الاخر المقابل له فيحتاج الى مرجح
فلا يتسلسل لانه محال فلا بد من الانتهاء الى الوجوب وهو الوجوب
السابق على وجود الممكن لانه وجب اولا فوجد فاذا وجد الممكن يلحقه
بسبب الوجود وجوب آخر لانه اذا وجد فحال وجوده لا يقبل العدم
وما لا يقبل العدم واجب وهو الوجوب اللاحق لانه يلحقه بعد الوجود
فالوجوبان اى السابق واللاحق عرضان للممكن لا من ذاته بل الاول

اى ان المقتضى لوجود الاثر ... حال البقاء مفتقر الى المؤثر ... خلافا للمتكلمين

لان بقاء المعلول يستلزم بقاء العلة

اى لازم ولزومه ضرورى والمذكور وتعرض التعليل تنبيه كذا افهم من شرح المواقف

باعتبار وجود سببه والثانى باعتبار وجوده **قال** الرابع الممكن يستصحب الاحتياج حالة البقاء لبقاء الامكان الموجب له فان الامكان للممكن ضرورى والا لجاز ان ينقلب الممكن واجبا او ممتنعا ولاحتاج فى امكانه الى سبب قيل تأثير المؤثر اما فى حاصل وهو مح او متجدد فالحاجة له دون الباقى قلنا المعنى بالتأثير دوام الاثر بدوام مؤثره **اقول** الحكم الرابع للامكان الممكن يستصحب الاحتياج الى المؤثر حالة بقائه فان علة حاجة الممكن الى المؤثر هو الامكان والامكان حالة بقاء الممكن باق فيكون حالة بقاء الممكن الاحتياج الى المؤثر باقيا وانما قلنا الامكان حالة بقاء الممكن باق لان الامكان للممكن ضرورى لانه لو لم يكن الامكان له ضروريا لجاز انفكاك الامكان عن الممكن وح يصير الممكن واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب وايضا لو لم يكن الامكان للممكن ضروريا لاحتاج الممكن فى امكانه الى سبب فلا يكون الممكن فى ذاته ممكنا بل اما واجبا او ممتنعا قيل لا يجوز ان يكون الممكن حالة البقاء محتاجا الى المؤثر لانه لو احتاج حالة البقاء الى المؤثر فلا يخ اما ان يكون للمؤثر تأثير فى الممكن حالة البقاء او لا يكون فان لم يكن للمؤثر تأثير فى الممكن حالة البقاء لا يكون هناك اثر لامتناع حصول الاثر بدون التأثير واذا لم يحصل فيه منه اثر كان مستغنيا عن المؤثر فلا يكون محتاجا الى المؤثر هف وان كان للمؤثر تأثير فى الممكن حالة البقاء والتأثير يستدعى حصول الاثر فالاثر الحاصل منه اما ان يكون هو الوجود الذى كان حاصلا قبل ذلك وهو مح لامتناع تحصيل الحاصل واما ان يكون الاثر الحاصل امرا متجددا فالحاجة لذلك الامر المتجدد لا للباقى وقد فرض ان الحاجة للباقى هف اجاب المص بان المراد بتأثيره حالة البقاء دوام الاثر مع دوام مؤثره ولا يلزم تحصيل الحاصل ولا استغناء الباقى وهذا الجواب مبنى على تفسير

ولقائل ان يقول علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان بالنسبة الى الايجاد او البقاء والاول مسلم وليس كلامنا فيه والثانى ممنوع ولم لا يجوز ان يكون الوجود اللاحق مانعا عن ذلك فلا يقدح فى التسليم

لان ... ليس بممكن منحصر فيهما والانقلاب محال ... الممكن واجبا او ممتنعا محال

والقدم فيها ان حقيقى واضافى اما الاول فقد يراد به عدم المسبوقية بالغير وقد يراد به عدم المسبوقية ...

التيا

التأثير بالاستتباع والحق ان يقال فى الجواب ان المؤثر حال البقاء يفيد اثرا ليس هو الوجود الذى كان حاصلا قبل ذلك بل امرا متجددا هو بقاء للوجود الذى كان حاصلا قبل ذلك وبه صار باقيا فلا يلزم ان لا يكون تأثيره فى الباقى حتى يلزم خلاف الفرض فان الباقى هو الوجود الاول المتصف بصفة البقاء اى الاستمرار فلا يلزم من تأثيره فى امر جديد غير الوجود الاول عدم تأثيره فى الوجود الاول المتصف بالبقاء لان عدم تأثيره فى المطلق لا يقتضى عدم تأثيره فى المقيد قال الرابع فى القدم وهو ينافى تأثير المختار لانه مسبوق بالقصد المقارن لعدم الاثر فان القصد الى ايجاد الموجود مح والحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقاد قدمه الى الصانع لاعتقادهم انه موجب بالذات ثم المتكلمون اتفقوا على نفيه عما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة وان انكروا قدم الصفات لكنهم قالوا به فى المعنى لانهم اثبتوا احوالا خمسة لا اول لها وهى الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والالوهية وهى حالة اثبتها ابو هاشم علة للاربع مميزة للذات اقول المبحث الرابع فى القدم والقدم ينافى تأثير الفاعل المختار لان تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى ايجاد الشئ مقارن لعدم الاثر لان القصد الى ايجاد الموجود مح لانه يكون تحصيلا للحاصل وهو مح والشئ المعدوم الذى توجه القصد الى تحصيل وجوده يكون حادثا لانه حدث بعد العدم فتأثير الفاعل المختار يستلزم حدوث الاثر وقدم الاثر ينافى حدوثه فقدم الاثر ينافى تأثير الفاعل المختار لان منافى اللازم مناف للملزوم وقوله والحكماء اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل ان الحكماء مع اعتقادهم ان العالم قديم اسندوه الى الصانع فلا يكون القدم منافيا لتأثير الفاعل تقرير الجواب ان الحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقادهم

اى عدم تأثيره فى المطلق لا يقتضى عدم تأثيره فى المقيد اما عدم تأثيره فى المطلق من حيث انه يصدق على المقيد فيقتضى العدم تأثيره فى المقيد لا محالة تأمل

اى فى الوجود الاول من غير اعتبار صفة البقاء معه لا يقتضى عدم تأثيره والقيد اى فى الوجود الاول ماخوذا مع صفة البقاء حاشيه

ولقائل ان يقول المؤثر فى وجود العالم هو الفاعل المختار ولو كان المراد للتأثير فى البقاء دوام الاثر مع دوام مؤثره لزم سرمدية الموجودات كلها واللازم باطل فالملزوم مثله حاشيه

خامسة صح

لا يجوز ان يكون القديم اثر المختار وهذا متفق عليه بين الحكماء والمتكلمين تقرير

قدمه الى الصانع لاعتقادهم ان صانع العالم موجب لا مختار حتى لو اعتقدوا للصانع كونه فاعلا مختاراً لما جوزوا كونه موجبا للعالم القديم فظهر من هذا انهم اتفقوا على جواز استناد القديم الى الموجب القديم وامتناع اسناده الى الفاعل المختار والحكماء يطلقون اسم المختار على الله تعالى ولكن لا بالمعنى الذى يفسر المتكلمون الاختيار به ثم المتكلمون اتفقوا على نفى القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته قوله والمعتزلة وان انكروا قدم الصفات اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل انكم ادعيتم اتفاق المتكلمين على نفى القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة من المتكلمين وهم المنكرون قدم الصفات فلا يكون اتفاقهم على نفى القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته تقرير الجواب ان المعتزلة وان انكروا قدم الصفات لكنهم قالوا به فى المعنى لان المعتزلة اثبتوا احوالا خمسة لا اول لها وهى الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والالوهية وهى اى الالوهية حالة خامسة اثبتها ابوهاشم علة للاحوال الاربع مميزة للذات لان ذات البارى يشارك سائر الذوات فى الذاتية ويمتاز عنها بصفة الالوهية ولقائل ان يقول اهل السنة لا يعترفون باثبات القدماء لان القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير الا فى الذوات واما فى الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا فى الصفات مع الذات على ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعرى والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء والاحوال الخمسة قول ابى هاشم وحده فانه علل الموجودية والحيية والعالمية والقادرية بحالة خامسة هى الالوهية وللمتكلمين ادلة على نفى القدماء منها بيان ان كل ممكن محدث وذلك يدل على حدوث ما سوى الله تعالى قال

الخامس فى الحدوث وهى كون الوجود مسبوقا

قوله والمعتزلة من المتكلمين وهم منكرون قدم الصفات فلا يكون اتفاقهم على نفى القدم عما سوى الله تعالى

فان ذلك يدل على ثبوت القدم للذات والصفات عندهم وان لم يكن الدلالة قطعية

بالعدم وقد يفسر بالحاجة ويسمى حدوثا ذاتيا قال الحكماء الحدوث
بالمعنى الاول يستدعي تقدم مادة ومدة اما الاول فلان امكان الحدوث
موجود قبله فيكون له محل غير المحدث وهو المادة واما الثاني فلان
عدمه قبل وجوده وهذه القبلية ليست بالعلية والذات والشرف
والمكان فهي بالزمان واجيب عن الاول بان الامكان عدمي وعن
الثاني بان القبلية قد يكون بغير ذلك كقبلية اليوم على الغد
اقول المبحث الخامس في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم
ويسمى حدوثا زمانيا وقد يفسر الحدوث بالحاجة الى الغير ويسمى
حدوثا ذاتيا وكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا لان كل ممكن
موجود يتقدم لا استحقاقية وجوده بالذات على وجوده وذلك لان
الممكن الموجود موجود بالغير والموجود بالغير لو اعتبر ذاته من حيث هي
منفردة عن الغير لم تستحق الوجود لانه يستحق اللاوجود فان اللاوجود
ايضا له بالغير واما وجوده فهو بحسب الغير فلا استحقاقية وجوده
عن ذاته ووجوده من الغير فيكون لا استحقاقية الوجود الذي هو حال
من ذاته قبل وجوده الذي هو حاصل عن غيره قبلية بالذات لان ارتفاع
حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته لان حال الشيء بحسب ذاته
لازم ذاته وارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم وارتفاع الذات
يستلزم ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغير واما ارتفاع الحال الذي
يكون بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الذات فيكون
وجود الممكن الموجود بالغير مسبوقا بلا استحقاقية الوجود سبقا ذاتيا
ولا استحقاقية الوجود غير الوجود فيكون وجود كل ممكن موجود بالغير
مسبوقا بغيره سبقا ذاتيا وهذا هو الحدوث الذاتي فكل ممكن موجود
فهو حادث حدوثا ذاتيا قال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول وهو كون

الوجود مسبوقا بالعدم المسمى بالحدوث الزمانى يستدعى تقدم مادة
ومدة اما الاول وهو كون الحدوث يستدعى تقدم مادة فلان امكان
المحدث موجود قبل وجوده وذلك لان كل حادث قد كان قبل وجوده
ممكن الوجود لانه لو لم يكن قبل وجوده ممكن الوجود لزم ان يكون قبل
وجوده واجب الوجود او ممكن الوجود او ممتنع الوجود ضرورة انحصار
الشئ فى هذه الثلثة فاذا انتفى احدها يلزم ان يتحقق احد الاخرين
فيلزم القلب فكان امكان وجوده حاصلا قبل وجوده وليس ذلك
الامكان هو قدرة القادر عليه لان السبب فى كون الشئ غير مقدور
عليه كونه غير ممكن فى نفسه والسبب فى كون غير الشئ مقدورا عليه
كونه ممكنا فى نفسه فلو كان الامكان قدرة القادر عليه لكان اذا قيل
فى المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن فى نفسه فقد قيل انه
غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن فى نفسه
لانه غير ممكن فى نفسه وهذا هذر فقد بان ان الامكان غير كون
القادر قادرا عليه وليس الامكان شيئا معقولا بنفسه يكون
وجوده لا فى موضوع بل هو امر اضافى يكون للشئ بالقياس الى وجوده
كما يقال الجسم يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورة شئ شيئا
اخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فيكون الامكان امرا معقولا
بالقياس الى شئ اخر فهو امر اضافى والامور الاضافية اعراض والاعراض
لا توجد الا فى موضوعاتها فاذا الحادث يتقدمه امكان وجوده وموضوعه
وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث
فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذى
هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان الحادث عرضا
او مادة بالقياس الى الحادث ان كان الحادث جوهرا واياما كان فالحادث

اى الحدوث الزمانى يستدعى تقدم مادة اعنى المحل اعم من ان يكون جوهرا او موضوعا وتقدم مدة اعنى تقدم الزمان عزمى

قوله فيلزم القلب اى يلزم ان يتحقق احد الامرين فيلزم القلب لانه لو كان واجبا لما كان معدوما اصلا ولو كان ممتنعا لم يوجد قطعا سيد شريف

قوله امرا اضافيا فيكون للشئ اما بالقياس الى وجوده اى وجود الشئ فى نفسه واما بالقياس الى وجود الشئ لغيره سيد شريف

مثل العقول والنفوس موضوعات لكيفياتها
القائمة بها كالعلوم وغيرها وليست
باجسام فاختصاص الموضوع بالجسم باطل
تحج

هذا الذي ذكره هو معنى العلة الناقصة
واما السبق بالطبع فهو ما يلزمه هذا
المعنى اعني الترتب العقلي الذي بين الواحد
والاثنين مثلا عاجايبتا

قوله وهذان يشتركان في معنى واحد وهو
القبلية بالذات آه الفبلية بالذات
هو الترتب العقلي الحاصل للمحتاج اليه
بالقياس الى المحتاج المصحح لقولنا وجد
فوجد لا نفس كونه محتاجا اليه وعلى هذا
القياس تأخر المحتاج عنه سيد شريف

ومنهم من سمى التقدم بالطبع تقدما
ذاتيا وقال لا يعقل ان الاثنين وهو
ذات هذا الواحد في ذلك الواحد ولا يجب
ذات الا اذا انهما سواء فرض لهما وجود
له ذات فهذا التقدم حكم باعتبار ذات
ام لا وحقيقته فعلى هذا يكون التقدم
الشيء مخصوصا بجزء الشيء دون سائر
الطبيعي فان قلت العلة القريبة
علة الناقصة حقيقة مع انه تقدمها على
علة ناقصة تقدم بالعلية لا بالطبع
معلولها

مسبوق بمادة لان الموضوع هو الجسم فلا ينفك الجسم عن المادة واما الثاني
وهو كون الحدوث يستدعي تقدم مدة فلان الحادث عدمه قبل وجوده
والقبلية بالاستقراء منحصر في خمس الاول القبلية بالعلية وهي قبلية
المؤثر الموجب على معلوله كقبلية حركة الاصبع على حركة الخاتم الثاني
القبلية بالطبع وهي كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون
مؤثرا موجبا له كقبلية الواحد على الاثنين وهذان يشتركان في معنى واحد
وهو القبلية بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر
في تحققه ولا يكون الآخر محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج اليه هو قبل
بالذات ثم لا يخ اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده
يعطي وجود المحتاج اولا فالمحتاج اليه بالاعتبار الاول قبل بالعلية
وبالاعتبار الثاني قبل بالطبع الثالث القبلية بالزمان وهو ان يكون
المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد كقبلية الاب
على الابن الرابع القبلية بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيها
والرتبة اما حسية كقبلية الامام على المأموم او عقلية كقبلية الجنس على
النوع اذا ابتدأ من الجانب الاعلى الخامس القبلية بالشرف كقبلية العالم
على المتعلم فاقسام القبلية عند الحكماء هي هذه الخمسة والحصر استقرائي
وقبلية عدم الحادث على وجوده ليست بالعلية ولا بالطبع لان عدم
الشيء ليس بعلة لوجوده ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس له شرف
بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس لعدم الحادث
وضع ومكان واما طبيعية وليس في طبع عدم الحادث ان يكون قبل
فهي اذن بالزمان فثبت ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مدة
واجيب عن الاول بان الامكان عدمي فلا يستدعي قبل وجود الحادث
محلا موجودا في الخارج وقيل ان الامكان امر عقلي متعلق بشيء خارجي

كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فلا
يكون التقدم الطبيعي لازما للعلة الناقصة
قلت العلة القريبة في حكم العلة التامة
لانها مؤثرة مستلزمة للمعلول وقد
يسمى علة تامة ايضا نقلا عن الطط
ويمكن ايضا تاويل ذلك المثال بان المراد
تقدم حركة اليد مع ما يتوقف عليه
من عللها الحركة المفتاح وغير على
ذلك سائر نظائره من الامثلة
شرح

قوله كقبلية الجنس على النوع فان قبل تقدم
عليه طبعي لانه جزؤه قلت ليس المراد بالجنس
والنوع الطبيعيين بل من حيث عروضه مفهوم
الجنس والنوع الاضافيين لهما فان الجنس
الاضافي في تقدم بحسب الرتبة العقلية على النوع
الاضافي الذي يكون مضايفا له وهذا
بين النوع الاضافي فقد ما على الجنس
الذي يضايفه اذا اعتبر الابتداء من
الاول ف
كتح

وعدم الشيء لا يجتمع مع وجوده التخ
لان التقدم بالطبع يجتمع مع
عج

اي ليس علة تامة فلا يكون
التقدم بالعلية ولا علة
ناقصة فلا يكون بالطبع

ن حيث تعلقه بالشئ الخارجي ليس بموجود في الخارج اذ ليس في الخارج شئ هو امكان بل امكان وجوده في الخارج ولتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ في الخارج وهو موضوعه ولعيب بانا لا نم انه بسبب تعلقه بالشئ الخارجي يدل على وجود موضوعه في الخارج وانما يلزم ذلك ان لو كان في الخارج متعلقا واما اذا كان تعلقه في الذهن فلا فقبل امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشئ ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نعت الشئ لا يكون حالا في غيره واورد عليه بان امكان الحادث قبل وجوده حال في موضوعه فانه لما كان الحادث وجوده متعلقا بالموضوع كان امكان وجوده ايضا متعلقا بالموضوع فيكون صفة للموضوع من حيث هو متعلق بوصفة الحادث من حيث ان امكان الوجود بالقياس اليه ولما كان وجود الحادث لم يكن الا متعلقا لغيره لم يمتنع ان يقوم امكانه بذلك الغير ولقائل ان يقول اذا جاز ان يكون محل امكان الحادث الموضوع باعتبار انه قابل له فلم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث الفاعل باعتبار انه فاعل له بل هذا اولى لان نسبة الفاعل الى وجود المعلول اقوى من نسبة القابل الى وجوده لا يقال لو كان الامكان قائما بالفاعل لما كان القدرة معللة به لانه ح يكون الامكان عبارة عن قدرة القادر لانا نقول كون الامكان قائما بالفاعل لا يقتضي ان يكون عين قدرة القادر فان كون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث غير كونه قادرا عليه لان كونه قادرا عليه معلل بكونه بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث ولعيب عن الثاني وهو ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مدة بان القبلية غير منحصرة فيما ذكرتم فان القبلية قد تكون بغير ذلك وذلك كقبلية بعض اجزاء الزمان على البعض فانها ليست بالزمان اذ يمتنع ان يكون للزمان زمان آخر

ولا بالعلية اذ ليس بعض اجزاء الزمان علة لبعض ولا بالطبع كذلك
ولا بالشرف ولا بالرتبة لانها وضعية وليس للزمان وضع واما طبيعية
وليس في طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون قبل بعض هذا ما قالوه والحق
ان قبلية بعض اجزاء الزمان على بعض عايدة الى القبلية الزمانية لان
القبلية الزمانية لا تقتضي ان يكون كل من القبل والبعد في زمان
غيرهما بل القبلية الزمانية تقتضي ان يكون القبل قبل البعد قبلية
لا يجامع القبل فيها مع البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى بعض
كذلك فيكون قبلية بعضها على البعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد
على القبل بل بزمان هو نفس القبل وايضا يجوز ان يكون قبلية بعض
اجزاء الزمان على البعض بالرتبة فان الامس قبل اليوم بالرتبة اذا ابتدئ
من طرف الماضي والصواب ان يقال في الجواب ان اردتم بكون عدم
الحادث قبل وجوده بالزمان كونه قبله بزمان موهوم مفروض مسلم
وان اردتم به كونه قبله بزمان محقق موجود فلا وما ذكرتم في بيانه
لا يفيد ذلك قال الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفيه مباحث
الاول في حقيقتهما الوحدة كون الشئ بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة
في الماهية والكثرة ما يقابلها ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية
فان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان وليس بواحد وكذا الكثرة
ثابتة في الخارج لانها اجزاء من الواحد الموجود ولانها لو كانت عدما
لكان عدم الكثرة والكثرة مجموع الوحدات لعدمية فيكون النقيضان
عدميين وهو محال فالوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات فيكون
وجودية ايضا وعورض بان الوحدات لو وجدت لكانت متشاركة
في كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات فيكون لها وحدات اخر ويلزم
التسلسل والحق ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية اقول

وفيه نظر لان المراد بقوله لا يجامع التكلم... العبد اما عدم الاجتماع مطلقا فلا يكون بالزمان
تقدم مثل العالد على المولود انه تقدم بالزمان... اذ قد يجامعه مع ان كان المراد انه يوجد البعد فيه او يوجد القبل
اتفاقا وان لم يوجد البعد في زمان ... لم يوجد البعد
في زمان ... خح

ای المراد بالتقدم الزمانی کون المتقدم قبل
المتاخر قبلية لا يجامع القبل مع البعد فيها في زمان واحد وهو اعم من ان يكون
اى المتاخر والمتقدم زمانين او غير زمانيين

اى بالرتبة العقلية اعنى ما هو بازائه الحسية وقد يقال التقدم بالرتبة عقلية كانت او حسية جامع التاخر في الوجود واجزاء
الزمان ليست كذلك وقبل ابعضا يجوز ان يكون تقدم بعضها على بعض بالطبع لان وجود اليوم مشروط بوجود الامس
وانقضائه وقد مضى اشارة الى دفع ذلك

لانه لا جزء للزمان ليس بموجود لانه غير قار بالذات

وقيل هذا التقدم طبعى وليس بجيد
فى الصواب فان الجزء السابق
من الزمان ليس علة للجزء اللاحق
منه متقدم عليه طبعا

لما فرغ من الفصل الرابع فى الوجوب والامكان والقدم والحدوث شرع
فى الفصل الخامس فى الوحدة والكثرة وذكر فيه ثلثة مباحث الاول فى حقيقة
الوحدة والكثرة الثانى فى اقسام الوحدات الثالث فى اقسام الكثرة
المبحث الاول فى حقيقة الوحدة والكثرة والوحدة لا يمكن تعريفها
بحسب الحقيقة لان تصورها بديهى اذ كل احد يعرف ان شيأ واحدا انسان
او فرس وغير ذلك من غير افتقار الى اكتساب والتعريف الذى ذكره
المص بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة والا فيرد لانا اذا قلنا الوحدة
هى كون الشئ بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة فى الماهية فقد قلنا
ان الوحدة هى كون الشئ بحيث لا يتكثر ضرورة فقد اخذنا الكثرة
فى تعريف الوحدة والكثرة لا يمكن تعريفها الا بالوحدة لان الوحدة
مبدأ الكثرة ومنها وجودها وماهيتها ولهذا اى تعريف يعرف الكثرة
به يستعمل فيه الوحدة مثل الكثرة هو المجتمع من الوحدات والكثرة
ما يعد بالواحد وغير ذلك والوحدة اعرف عند العقل من الكثرة
لانها مبدأ الكثرة والعقل يعرف المبدأ اولا والتعريف الذى ذكره
شامل للوحدة الحقيقية وهى كون الشئ الذى لا ينقسم اصلا كالواجب
والنقطة والوحدة الاضافية وهى كون الشئ الذى ينقسم لكن لا ينقسم
الى امور متشاركة فى الماهية كالانسان الذى ينقسم الى اليد
والرجل والرأس فان هذه الامور غير متشاركة فى تمام الماهية
واما ما ينقسم الى الامور المتشاركة فى الماهية كالجماعة المنقسمة
الى افراد متشاركة فى الماهية فكونه كذلك ليس بوحدة بل هو
الكثرة المقابلة للوحدة فالكثرة هو كون الشئ بحيث ينقسم الى امور
متشاركة فى الماهية كالجماعة المذكورة ثم الوحدة مغايرة للوجود
والماهية لانها لو كانت عين الماهية او عين الوجود لكان مفهوم الواحد

هذا تعريف الوحدة الشخصية ويرد اعتراض عن الوحدة النوعية والجنسية ضرورة انقسام النوع والجنس الى امور متشاركة فى الماهية فافهم

واذا كان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة يلزم من تعريف الوحدة بالكثرة تعريف الشئ بما هو اخفى منه وهو غير جائز

من حيث هو واحد مفهوم الموجود من حيث هو موجود او مفهوم الانسان
من حيث هو انسان وليس كذلك فان الكثير من حيث هو كثير موجود
وانسان وليس بواحد من حيث هو كثير وان كان يعرض له الواحد
ايضا اذ يقال للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هي كثرة وكذا
الكثرة مغايرة للوجود والماهية فان الكثرة لو كانت عين الوجود
او عين الماهية لكان مفهوم الكثير من حيث هو كثير مفهوم الموجود
من حيث هو موجود او مفهوم الانسان من حيث هو انسان والوحدة
ثابتة في الخارج لان الوحدة جزء من الواحد الموجود وجزء الموجود
موجود ولان الوحدة لو كانت عدمية لم تكن عدما مطلقا بل عدما
مضافا ولا يجوز ان تكون عدما لغير الكثرة لان عدم غير الكثرة
يجوز ان يجتمع فيه الوحدة والكثرة فيلزم اجتماع المتقابلين وهو مح
واذا لم تكن عدما لغير الكثرة تعين ان تكون عدما للكثرة والكثرة مجموع
الوحدات العدمية فتكون عدمية فيكون النقيضان اي الوحدة والكثرة
عدميين وهو مح لانه يجب ان يكون احد النقيضين وجوديا اذ لا تقابل
بين العدميين فثبت ان الوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات الوجودية
فتكون الكثرة ايضا وجودية والجواب عن الاول بانه ان اراد بالواحد
الموجود المجموع المركب من الواحد والموجود فلا نم ان الواحد الموجود موجود
حتى يلزم ان تكون الوحدة التي هي جزؤها ايضا موجودا وان اراد بالواحد
الموجود معروض الواحد فنسلم انه موجود ولكن لا نم ان الوحدة جزء له
بل الوحدة عارضة له والجواب عن الثاني انه يجوز ان يكون النقيضان
عدميين على ان الوحدة ليست بنقيضة للكثرة فانه لا تقابل بين
الوحدة والكثرة بالذات وعورض الدليل الدال على ان الوحدة
وجودية بان الوحدات لو كانت وجودية لكانت متشاركة في كونها

وحدات ومتميز بخصوصيتها فيكون للوحدات وحدات وينقل الكلام
الى وحدات الوحدات ويلزم التسلسل فى الامور الموجودة المرتبة وهو محال
والحق ان الوحدة والكثرة ليستا من الموجودات العينية بل هما من
الاعتبارات العقلية اما الوحدة فلانها لو كانت موجودة عينا
لكانت شيأ واحدا من الاشياء فلها وحدة ولوحدتها وحدة ويلزم
التسلسل فى الامور المرتبة الموجودة معا بل هى من الاعتبارات العقلية
يعقلها العقل عند عدم الانقسام الى امور متشاركة فى الماهية
واما الكثرة فلانها حاصلة من الوحدات التى هى اعتبارية **قال**
فرع الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها اذ ليست احديهما عدم الاخرى
ولا ضد لها ولا مضايفة لها لتقوم الكثرة بها بل لكونها مكيال الكثرة
وهو اضافة عرضت لها **اقول** الوحدة تقابل الكثرة لامتناع
اجتماعهما فى موضوع واحد من جهة واحدة لكن الوحدة لا تقابل
الكثرة لذاتها بل بالعرض اما ان الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها فلانه
ليس بين حقيقة الوحدة والكثرة تقابل باحد اصناف التقابل الاربعة
تقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة وتقابل المتضادين وتقابل
التضايف اما تقابل الايجاب والسلب فلان الوحدة مقومة للكثرة ولا شئ
مما هو مقابل بالسلب والايجاب بمقوم لمقابله واما تقابل العدم والملكة
فلان الوحدة موجودة فى الكثرة مقومة لها والملكة لا تكون موجودة
فى العدم حتى يكون العدم يتألف من ملكات تجتمع فلا يكون الوحدة
ملكة للكثرة وكذلك لا يكون الملكة هى الكثرة اذ الملكة لا يتركب
من اعدامها فلا يكون بينهما تقابل العدم والملكة نفى المصنف تقابل
الايجاب والسلب والعدم والملكة عن الوحدة والكثرة بوجه واحد
وهو ان كلا من تقابل السلب والايجاب والعدم والملكة يقتضى ان يكون

احد المتقابلين عدم الاخر ولیس احدیهما ای الوحدة والکثرة عدم الاخری
واما تقابل التضاد والتضایف فلان الوحدة لیست ضد الکثرة ولا
مضایفة لها لان الکثرة متقومة بالوحدة ولا شیء من الضد والمضایف
بمتقوم للاخر ومما یدل علی ان الوحدة لیست بضد الکثرة ان شرط
الضدین وحدة موضوعهما وموضوع الوحدة غیر موضوع الکثرة
ومما یدل علی ان الوحدة لیست بمضایفة للکثرة ان الکثرة لا یعقل
ماهیتها بالقیاس الی الوحدة وان کان یعقل ماهیتها بالوحدة فانه
فرق بین ان یعقل الشیء بالقیاس الی غیره وبین ان یعقل به والمعتبر
فی التضایف هو الاول والوحدة ایضا لا تعقل بالقیاس الی الکثرة
وشرط التضایف ان یکون تعقل کل من المتضایفین بالقیاس الی الاخر
واما ان الوحدة تقابل الکثرة بالعرض فلان الوحدة مکیال الکثرة
والکثرة مکیلة بها والمکیال مقابل للمکیل مضاف الیه وکذا المکیل
بالقیاس الی المکیال فان تعقل المکیل بالقیاس الی تعقل المکیال
وبالعکس والمکیالیة والمکیلیة خارجتان عن حقیقة الوحدة و
الکثرة عارضتان لهما فالتقابل بین الوحدة والکثرة باعتبار
عروض المکیالیة والمکیلیة **قال** الثانی فی اقسام الواحد الواحد
ان منع نفس مفهومه عن الحمل علی کثیرین فهو الواحد بالشخص وان لم
یمنع فهو واحد من وجه وکثیر من وجه فجهة الوحدة ان کانت نفس
الماهیة فهو الواحد بالنوع وان کانت جزءا منها فهو الواحد بالجنس
او بالفصل وان کانت خارجة عنها فهو الواحد بالعرض اما بالمحمول
کاتحاد القطن والثلج فی البیاض او بالموضوع کاتحاد الکاتب والضاحک
والواحد بالشخص ان لم یقبل القسمة اصلا فان لم یکن له مفهوم سوی
فهو الوحدة وان کان فاما ان یکون ذات وضع وهو النقطة او لا یکون

لان موضوع الوحدة الواحد وموضوع الکثرة الکثیر

لانه موضوع الوحدة جزء مفهوم الکثرة کما ان الوحدة جزء الکثرة حاشیة تجرید

ای لا تعقل ماهیة الکثرة مع تعقل الوحدة بل بعد تعقل الوحدة لانها جزء

فان الاثنین واحد بالذات وکثیر باعتبار وافراده کثیرة بالذات واحدة باعتبار

وکذا العقول الوحدة علة والکثرة معلول لها والعلیة والمعلولیة من الامور المتضایفة شرح مواقف

ولا شک وان الشیء من حیث انه مکیال یقابل الشیء من حیث انه مکیل تقابل التضایف بالانسان

فان التقابل بین الوحدة والکثرة من باب تقابل التضایف لکن لا بحسب ذاتیهما بل بحسب عارض عرض وهو المکیالیة والمکیلیة حاشیة

والمکیالیة والمکیلیة متضایفان بالذات

وهو المفارق وان قبلها وتشابهت اجزاؤه فهو الواحد بالاتصال والا فبالاجتماع وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يتلاقيان عند مشترك كضلعي الزاوية او يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الآخر وايضا فالواحد ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعي او وضعي او صناعي كزيد ودرهم وبيت ثم الاتحاد بالنوع يسمى مماثلة وبالجنس مجانسة وبالعرض ان كان في الكم مساواة وان كان في الكيف يسمى مشابهة وان كان في المضاف يسمى مناسبة وان في الشكل يسمى مشاكلة وان كان في الوضع يسمى موازاة وان كان في الاطراف يسمى مطابقة **اقول** المبحث الثاني في اقسام الوحدات الواحد ان منع نفس تصور مفهومه عن حمله على كثيرين فهو الواحد بالشخص كهذا الانسان وان لم يمنع نفس تصور مفهومه عن حمله على كثيرين فهو واحد من وجه وكثير من وجه لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا فجهة الوحدة ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالنوع كافراد الانسان فان فيها جهة وحدة وهو الانسان وجهة كثرة وهي الاشخاص وجهة الوحدة نفس ماهية تلك الكثرة وهو مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو وان كانت جهة الوحدة جزء ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالجنس ان كانت جهة الوحدة مقولة في جواب ما هو على كثيرين مختلفين بالحقيقة وان لم تكن جهة الوحدة مقولة على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو فهو الواحد بالفصل والاول كانواع الحيوان المتحدة بالجنس وهو الحيوان والثاني كافراد الانسان المتحدة بالفصل وهو الناطق وان كانت جهة الوحدة خارجة عن ماهية الكثرة فهو الواحد

---

فى التقسيم الى الواحد دون الوحدة مع ان البحث عن اقسامها لان الواحد موضوع الوحدة والوحدة عارضة

الانسان واحد نوعي وافراده واحد بالنوع

انقلت ان الكثرة ههنا عارضة للانسان والفرس معا والوحدة عارضة للحيوان الذي هو مغاير لهما فلا يكون معروضهما واحدا او الكلام فيه قلت الحيوان مفهوم واحد يصدق على افراد متعددة فذلك المفهوم امر واحد في نفسه متكثر بحسب ما صدق عليه فقد اجتمع فيه الوحدة والكثرة باعتبارين وكذلك الحال في سائر الاقسام فتأمل

بالعرض

بالعرض وهو اما واحد بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض واما
واحد بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان والواحد بالشخص
ان لم يقبل القسمة اصلا فان لم يكن له مفهوم سوى كون الشئ بحيث لا ينقسم
الى امور متشاركة في الماهية فهو الوحدة وان كان له مفهوم سواه
فاما ان يكون ذا وضع فهو النقطة او لا يكون ذا وضع فهو المفارق
كالنفس والعقل وان كان الواحد بالشخص قبل القسمة وتشابهت
اجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد بالاتصال كالجسم البسيط والمقادير اى الخط
والسطح والجسم التعليمي وان لم تتشابه اجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد
بالاجتماع كالشخص الانساني المنقسم الى اعضائه وقد يقال الواحد
بالاتصال بمقدارين متلاقيين عند حد مشترك كضلعي الزاوية وقد
يقال الواحد بالاتصال بمقدارين متلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة
احدهما حركة الاخر وايضا الواحد بالشخص ان حصل له جميع ما يمكن له
فهو الواحد التام والا فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعي كزيد او وضعي كدرهم او صناعي
كبيت والوحدة في الوصف العرضي والذاتي تتغاير اسماؤها بتغاير
المضاف اليه فان الاتحاد في النوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية
يسمى مماثلة وفي الجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوان يسمى مجانسة
وفي العرض ان كان في الكم كاتحاد ثوبين في الطول يسمى مساواة
وان كان في الكيف كاتحاد الجسمين في اللون نحو الانسان الاسود
والفرس الاسود يسمى مشابهة وان كان في المضاف كاتحاد زيد وعمرو
في بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد النار والهوا
في الكرية يسمى مشاكلة وان كان في الوضع بان لا يختلف البعد بينهما
كاتحاد سطح محدب كل فلك وسطح مقعر يسمى موازاة وان كان
في الاطراف كاتحاد طاسين في الاطراف فانه عند انكباب احدهما على الاخر

تطابقت اطرافهما يسمى مطابقة **قال** الثالث فى اقسام الكثير كل شيئين هما متغايران وقال مشايخنا الشيئان ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك احدهما عن الآخر فهما غيران والا فصفة وموصوف او كل وجزء ولهذا قالوا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره وعلى الاصطلاح الاول فالغيران ان اشتركا فى تمام الماهية فمثلان والا فمتخالفان متلافيان ان اشتركا فى موضوع كالسواد والحركة فانهما يعرضان الجسم متساويان ان صدق كل واحد على كل ما صدق عليه الآخر فان صدق الآخر على جميع افراده فهو الاعم مطلقا والا فكل منهما اعم من الآخر من وجه واخص من وجه ومتباينان ان لم يشتركا متقابلان ان امتنع اجتماعهما فى موضوع واحد من جهة واحدة فى زمان واحد فان كانا وجوديين وامكن تعقل احدهما بالذهول عن الآخر فضدان كالسواد والبياض وان لم يمكن فمضافان كالابوة والبنوة وان كان احدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودى بحسب شخصه او نوعه او جنسه كالبصر والعمى فعدم وملكة حقيقيتان وان اعتبر فيه وجود الموضوع فى وقت يمكن اتصافه به فملكة وعدم مشهوران وان لم يعتبر فسلب وايجاب **اقول** لما فرغ من المبحث الثانى فى اقسام الوحدة شرع فى المبحث الثالث فى اقسام الكثرة كل شيئين هما متغايران وقال مشايخنا اى مشايخ اهل السنة الشيئان ان استقل كل واحد منهما

قوله والا اى وان لم يستقل احدهما كالبنوة والعلم فصفة وموصوف وان استقل احدهما كالكل ولم يمكن انفكاك احدهما عن الآخر كالبيت والجدار فكل وجزء

كالانسان والحيوان فان الانسان صادق على بعض ما يصدق عليه الحيوان والحيوان صادق على جميع افراد الانسان

ومتخالفان ان صدق احدهما على بعض ما صدق عليه الآخر صح

اى اتصاف الموضوع بذلك الامر الوجودى كعدم اللحية عن انسان فيس من شانه فانه عديم اللحية فى ذلك الوقت كالكوسج يكون متصفا بها من شانه ان الوقت ولا يقال الكوسج فى ذلك الوقت والذى ليس من شانه العدم للامر فى ذلك الوقت

بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الآخر بان لا يكون
احدهما قائما بالآخر ولا مقوما له فهما غيران كالاب والابن فانه يستقل
كل واحد منهما بالذات بحيث يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر فان الاب
والابن وان لم يمكن انفكاك احدهما عن الآخر بحسب تعقل وصف الابوة والبنوة
لكن امكن انفكاك كل منهما عن الآخر بحسب الذات والا اي وان لم يستقل
كل منهما بالذات بحيث لا يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر فان كان احدهما
قائما بالآخر فهما الصفة والموصوف فالقائم هو الصفة وما قام به
هو الموصوف كالسواد مع الجسم وان كان احدهما مقوما للآخر فهما
الكل والجزء كالانسان والحيوان فانه لا يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر
واحدهما وهو الحيوان مقوم للآخر وهو الانسان فالانسان هو الكل والحيوان
هو الجزء ولهذا الاصطلاح قال مشايخنا الصفة مع الذات لا هو
ولا غيره اما انها ليست هو فظ واما انها ليست غير الذات لان الصفة
قائمة بالذات وعلى الاصطلاح الاول وهو ان كل شيئين متغايرين
فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان كزيد وعمرو فانهما
ان اشتركا في تمام الماهية الذي هو الانسان والا اي وان لم يشتركا
الغيران في تمام الماهية فهما مختلفان ثم المختلفان متلاقيان ان
اشتركا في موضوع كالسواد والحركة فانهما يعرضان الجسم والجسم
موضوع لهما وهما محمولان على الجسم بالاشتقاق اذ يقال الجسم متحرك و
الجسم اسود ثم المتلاقيان متساويان ان صدق كل واحد منهما على
كل ما يصدق عليه الآخر كالانسان والناطق ومتداخلان ان صدق
احدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر ومن ضرورته انه يصدق
الآخر على بعضه ايضا فان صدق الآخر على جميع افراده فالصادق على جميع
افراد الآخر اعم مطلقا والذي لم يصدق الا على بعض الآخر اخص مطلقا

قوله ثم المتباينان متقابلان الخ هذا اذا كان لهما موضوع اذ لا يمكن ... مستغنى عن المحل ... والفرس فانهما متباينان غير متقابلين

والمراد بعدم الاجتماع فى محل واحد عدم اجتماعهما بحسب الوجود فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق ... لا بد من الانسان والفرس فى تجويز المتقابلين بخلاف مفهومى السواد واللا سواد فانه ممتنع الاجتماع باعتبار الحلول فى محل واحد على ما لا يخفى

كالحيوان والانسان فان احدهما وهو الانسان يصدق على بعض الاخر وهو الحيوان والحيوان يصدق على جميع افراد الانسان فالحيوان اعم مطلقا والانسان اخص والا اى وان لم يصدق احدهما على جميع افراد الاخر بل كل منهما يصدق على بعض ما يصدق عليه الاخر وكل واحد منهما اعم من الاخر من وجه واخص من وجه كالحيوان والابيض والمختلفان متباينان ان لم يشتركا فى الموضوع ثم المتباينان متقابلان ان امتنع اجتماعهما فى موضوع واحد من جهة واحدة فى زمان واحد وقد اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابل التضاد فانه لا يمتنع اجتماع الضدين فى موضوعين ولا فى موضوع واحد لكن فى زمانين واعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل المتضايفين فانه يمكن عروضهما لشخص واحد فى زمان واحد لكن من جهتين لا من جهة واحدة كالابوة والبنوة فانهما قد تعرضان لشخص واحد لكن من جهتين والتقابل اربعة انواع تقابل الضدين وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب وذلك لان المتقابلين اما وجوديان او احدهما وجودى والاخر عدمى فان كان المتقابلان وجوديين وامكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فهما ضدان كالسواد والبياض والتقابل بينهما تقابل الضدين وان لم يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فهما متضايفان والتقابل بينهما تقابل المتضايفين كالابوة والبنوة وان كان احد المتقابلين وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودى بحسب شخصه كالعمى والبصر بالنسبة الى الشخص الانسانى او بحسب نوعه كعدم اللحية عن المرأة او بحسب جنسه كعدم البصر بالنسبة الى العقرب فعدم وملكة حقيقيان وان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودى فى وقت يمكن اتصافه به فهما عدم وملكة مشهوران كعدم اللحية عن الانسان فى سن من شانه اللحية

قوله فى زمان واحد فى التقييد به زيادة تصحيح بالمراد فان الاجتماع فى موضوع واحد ... الزمان ... سيد سند

قوله ليندرج فيه تقابل التضاد وانما ... وتقابل المتضايفين مع ...

كانت هذه القيود موجبة للاندراج والتعميم لرفعها فيها فهى بمعنى النفى سيد شريف

قوله اما وجوديان اى لا يكون السلب جزءا لاحدهما سيد شريف

والمراد من الوجودى هاهنا ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه لا الموجود فى الخارج فيكون المتقابلان وجوديين بهذا المعنى سواء قيل انهما موجودان فى الخارج او لا حاشيه تجريد

قوله او بحسب جنسه القريب والبعيد ... كعدم اللحية عن الفرس ... بالقرب ... الحيوان ... البعيد الذى هو ... شرح صحائف

... لا بد ان يمكن استعداده وقبوله للوجودى فى ذلك الوقت كعدم اللحية عن الانسان ... كعدم اللحية عن الطفل حاشيه تجريد

وان لم يعتبر

وان لم يعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودى لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه ولا بجنسه ولا فى وقت يمكن اتصافه به فسلب وايجاب كقولك زيد بصير زيد ليس بصير وتقابل السلب والايجاب يرجع الى القول او العقد اى يكون المتقابلان فيهما اما فى القول كما ذكر او العقد والتصور كمعناه ولا يتحقق لواحد من المتقابلين فى تقابل الايجاب والسلب فى الخارج فانه ليس فى الخارج شئ هو ايجاب او سلب بل هما من العقود العقلية الواردة على ما فى العقل من النسبة الثبوتية او القول الدال عليها فان قيل الايجاب والسلب كما يكونان بين قضيتين يكونان بين مفردين كالفرس واللافرس فلا يكون تقابل الايجاب والسلب راجعا الى القول والعقد اجيب بانه ما لم يعتبر صدق الفرس واللافرس على موضوع واحد لم يتصور التقابل بينهما فيكون راجعا الى القول او العقد فان قيل لا نم انحصار التقابل فى الانواع الاربعة التى ذكرتم لجواز ان يكون التقابل بين عدمين اجيب بان العدمين لا تقابل بينهما اذ العدم المطلق لا يقابل العدم المطلق لامتناع كون الشئ مقابلا لنفسه ولا العدم المضاف لكونه يجتمع معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على كل موجود هو غير الموجودين اللذين هما عدمهما فان قيل التقابل بين العدمين واقع كتقابل العمى واللاعمى فانه لا يجوز اجتماعهما فى موضوع واحد فى زمان واحد من جهة واحدة اجيب بان اللاعمى الذى هو سلب العمى انما يكون اذا انتفى العمى وانتفاء العمى اما بانتفاء عدم البصر او بعدم قابلية الموضوع فان كان الاول يكون سلب عدم البصر هو بعينه البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا اعتبار بحرف السلب فى اللاعمى وان كان الثانى يكون عبارة عن سلب قابلية المحل فيكون التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب فلم يتحقق تقابل بين العدمين قيل ان الحكماء اشترطوا فى الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف

فلا ينحصر تقابل الوجوديين الذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر
في تقابل الضدين فان مثل السواد والصفرة يقع خارجا عنه مع صدق
التعريف عليه اجيب بانهم اشترطوا في التضاد الحقيقي وهو ان يكون بين
الوجوديين اللذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر تعاقب وبينهما
غاية الخلاف لا في التضاد المشهوري وهو ان يكون الامران الوجوديان
يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر اعم من ان يكون بينهما تعاقب
او يكون بينهما غاية الخلاف و الانحصار انما هو بالنسبة الى التضاد
المشهوري وقيل ان اشترط في تقابل العدمي والوجودي ان يكون العدمي
عدم الوجودي فقد يوجد تقابل غير تقابل العدم والملكة وغير تقابل الايجاب
والسلب كتقابل وجود الملزوم وعدم اللازم وان لم يشترط يكون هذا
التقابل من الايجاب والسلب ان لم يشترط موضوع قابل مع انه ليس كذلك
لجواز ارتفاعهما وامتناع ارتفاع السلب والايجاب على انهم صرحوا بان
العدمي في هذين القسمين يجب ان يكون عدم الوجودي اجيب بان وحدة
الموضوع معتبرة في التقابل ووجود الملزوم وعدم اللازم لم يتصور
تواردهما على موضوع واحد لان موضوع عدم اللازم مباين لموضوع الملزوم
فيكونان من قبيل المتباينين غير المتقابلين قال قيل السواد من حيث انه
ضد البياض مضاف قلنا المضاف حيثية السواد لا هو وقيل المقابل
تحت المضاف فلا يكون المضاف تحته قلنا المضاف تحت ما صدق عليه
المقابل وهو اعم لصدقه على الضدين والايجاب والسلب وتحته المقابل
او كلاهما لا الذات وحده اقول قيل السواد من حيث انه ضد
للبياض مضاف اليه فانهما وجوديان لا يمكن تعقل كل منهما مع الذهول
عن الاخر لان الضدية من الامور الاضافية فلا يكون تقابل الضدين
قسما غير تقابل المتضايفين قلنا المضاف حيثية السواد لا السواد

فان السواد نظرا الى ذاته ضد البياض ومن حيث انه ضد للبياض مضاف
اليه فيكون عروض التضاد لذات السواد والبياض وعروض التضايف
لحيثيتهما اى مفهوم الضد العارض لذاتيهما المحمول على كل منهما وعروض
التضايف لمجموع الذات الموصوف بانه ضد فيكون المقابل يندرج تحت
المضاف لان المقابل امر وجودى لا يمكن تعقله مع الذهول عن المقابل
الاخر الذى هو امر وجودى فكيف يكون المضاف مندرجا تحت المقابل
لانه يلزم ان يكون كل منهما اعم من الاخر مطلقا قلنا المضاف مندرج
تحت ما صدق عليه المقابل اى تحت الذات الذى صدق عليه المقابل
اعم من المضاف لصدقه على الضد وغيره وتحت المضاف المقابل
او الذات المقيد بقيد انه مقابل ولا يمتنع ان يكون الشئ باعتبار ذاته
اعم من غيره وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه **قال** فروع الاول
المثلان لا يجتمعان والا لاتحدا بحسب العوارض ايضا فيكونان هوهو
لا مثلين الثانى التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد
من المضافين والضدين انما يقابل الاخر لاستلزامه عدمه والاكذلك
المتباينات الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان
واما المضافان فيكذبان بخلو المحل عنهما والضدان بعدم المحل واتصافه
بالوسط كالفاتر واللاعادل واللاجائر وخلوه عن الجميع كالشفاف
والعدم والملكة بعدم الموضوع وعدم استعداده لهما الرابع المضافان
يتلازمان طردا وعكسا والضدان قد يلزمان المحل على البدل فيتعاقبان
كالصحة والمرض ولا يتعاقبان كالحركة من الوسط واليه فانه لا بد
وان يتوسطهما سكون فى المشهور وقد يلزم احدهما كبياض الثلج الخامس
الاستقراء دل على ان التضاد لا يكون الا بين نوعين اخيرين داخلين تحت
جنس واحد وان المتباينين لا يضادهما شئ واحد **اقول** ذكر فيه

خمسة فروع على المبحث الثالث الاول المثلان لا يجتمعان فى محل واحد
لان المثلين متحدان فى الماهية ولوازم الماهية فلو اجتمعا فى محل واحد
لاتحدا بحسب العوارض ايضا لانهما اذا اجتمعا فى محل واحد فكل ما عرض لاحدهما
عرض للاخر فيكون المثلان هو هو لا مثلين الفرع الثانى التقابل بالذات
بين السلب والايجاب لان كل واحد من الايجاب والسلب لذاته يرفع الآخر
بخلاف كل واحد من الضدين والمتضايفين فانه انما يقابل الاخر
لاستلزامه عدم الاخر مثلا الامر الذى يصدق عليه انه ليس بخير فيه
عقدان عقد انه ليس بخير وعقد انه شر وعقد انه ليس بخير لا ينافيه
عقد انه شر اذ يصدقان على ذات واحدة ولا عقد انه ليس بشر
اذ يصدقان ايضا على امر واحد فالمنافى لعقد انه ليس بخير هو عقد
انه خير والمنافاة متحققة من الجانبين فعقد انه خير لا ينافيه الا عقد
انه ليس بخير ولا ينافيه عقد انه شر واذا انحصر المنافى لعقد انه خير
فى عقد انه ليس بخير كان التقابل بين السلب والايجاب بالذات بخلاف
الضدين وايضا للخير عقدان عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول
ذاتى للخير والثانى عرضى لانه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير
رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر
الذاتى اقوى معاندة من الرافع للامر العرضى لان الرافع للامر الذاتى
رافع للذات بالذات والرافع للامر العرضى رافع للذات لا بالذات
بل بالعرض فعقد انه ليس بخير اقوى معاندة لعقد انه خير من عقد انه
شر لان المنافاة بين الشئ وبين ما يرفع ذاته لا بتوسط شئ آخر اقوى
من المنافاة بين الشئ وبين ما يرفع ذاته بتوسط الامر الخارجى عنه
وايضا الشر لولا اشتماله على انه ليس بخير لما كان عقد انه شر رافعا
لعقد انه خير فانا لو فرضنا بدل الشر شيئا آخر ما ليس بخير لكان عقدا

كون الشئ

كون الشئ فى ذلك الامر المشتمل على انه ليس بخير مما نعامن اعتقاد انه خير لا لانه ذلك
الامر بل لاشتماله على انه ليس بخير وذلك يدل على ان التنافى بالذات لا يكون
الا بين السلب والايجاب فى هذا الاخير هو الذى ذكره فى الكتاب الفرع
الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان معاً واما سائر المتقابلات
فيجوز كذبهما اما المضافان فيكذبان لخلو المحل عنهما واما الضدان
فيكذبان بعدم المحل وباتصاف المحل بالوسط المعبر عنه باسم محصل
كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او المعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا
لا عادل ولا جائر والضدان يكذبان لخلو المحل عنهما وعن الوسط
كالشفاف هو ما لا لون له واما العدم والملكة فيكذبان لعدم المحل
او عدم استعداد المحل للملكة الفرع الرابع المضافان متلازمان طرداً
وعكساً اى متى وجد احدهما وجد الاخر ومتى عدم احدهما عدم الاخر
فان الاطراد هو الاستلزام من جانب الوجود والانعكاس هو الاستلزام
من جانب العدم والضدان قد يلزمان المحل على البدل بان يكون احدهما
لا بعينه لازما للمحل مثل بدن الحى المستلزم للصحة او للمرض فان بدن الحى
يستلزم احدهما لا بعينه فيتعاقبان على المحل وقد لا يلزم احد الضدين
المحل فلا يتعاقبان على المحل كالحركة من الوسط الى الوسط فانهما ضدان
ولا يلزم احدهما المحل لوجوب تخلل سكون بينهما على المشهور وقد يلزم
احد الضدين بعينه كبياض الثلج فانه لازم للثلج الفرع الخامس
الاستقراء دل على ان التضاد الحقيقى لا يكون الا بين نوعين اخيرين مندرجين
تحت الجنس الواحد السافل كالسواد والبياض فانهما نوعان اخيران
مندرجان تحت الجنس الواحد السافل الذى هو اللون فان اللون جنس
سافل فان فوقه الكيفية المبصرة وفوق الكيفية المبصرة الكيفية
المحسوسة وفوق الكيفية المحسوسة الكيف وايضا الاستقراء دل على ان التنافى

قوله لابعد فانه لا يكذبان بانهما وذلك اذا اجتمع فيها شرائط التناقض سيد شريف

قوله واما المضافان فيكذبان لخلو المحل عنهما ولعدم المحل ايضا ويكذبان لعدم المحل سيد شريف

قوله فان بدن الحى يستلزم الخ سيد شريف

لايضادهما شئ واحد تضاداً حقيقيا ولايرد النقض بالحركة من الوسط
والسكون فانهما امران متباينان يضادهما شئ واحد وهو الحركة الى الوسط
لان السكون لايكون ضداً للحركة بل بينهما تقابل العدم والملكة قال
الفصل السادس في العلة والمعلول وفيه مباحث الاول في اقسام العلة
وهي اربعة لان ما يحتاج اليه الشئ اما ان يكون جزأ منه اولا يكون
والاول اما ان يكون الشئ به بالفعل وهو الصورة او بالقوة وهو المادة
ويسمى العنصر والقابل ايضاً والثاني اما ان يكون مؤثراً في وجوده
وهو الفاعل او في مؤثريته وهو الداعي والغاية اقول لما فرغ
من الفصل الخامس في الوحدة والكثرة شرع في الفصل السادس في العلة
والمعلول وذكر فيه اربعة مباحث الاول في اقسام العلة الثاني
في تعدد العلل والمعلولات الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه
الرابع في ان الشئ الواحد هل يكون قابلا وفاعلا معاً المبحث الاول
في اقسام العلة علة الشئ ما يحتاج اليه الشئ فان كان جميع ما يحتاج اليه
الشئ فهو العلة التامة وان كان بعض ما يحتاج اليه الشئ فهو العلة
الناقصة فيدخل في العلة التامة الشرائط وزوال المانع وليس المراد
من دخول زوال المانع في العلة التامة ان العدم يفعل شيئا بل المراد
به ان العقل اذا لاحظ وجوب وجود المعلول لم يجده حاصلا بدون عدم
المانع والعلة التامة المشتملة على جميع العلل الناقصة لاتكون موجودة
واحدة مركبة في الاعيان لامتناع تركب الشئ من الامور الوجودية والعدمية
في الاعيان بل العلة التامة موجودة واحدة مركبة في العقل فلا يلتفت
الى ما يقال من ان المعلول اذا كان موجودا في الخارج يجب ان يكون علته
التامة موجودة اولاً ثم العلل الناقصة اربعة صورية ومادية
وفاعلية وغائية وذلك لان العلة الناقصة اما ان تكون جزأ من المعلول

وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض التي تتقوم بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة حاشية تجريد

وانما يقال ان العلل الداخلة اعني اجزاء الماهية لا تنحصر في المادة والصورة لان الجنس والفصل من اجزاء الماهية وليس شيء منهما صورة ولا مادة ويجاب بان الجنس اذا اخذ من حيث هو اعني بشرط لا شيء يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى صورة او بان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا يندرج فيه الاجزاء العقلية ح ج

او خارجة عنه اذ يمتنع ان تكون نفس المعلول والاول اما ان يكون المعلول به
بالفعل وهو الصورة كصورة السرير بالنسبة اليه او يكون المعلول به
بالقوة وهي المادة كالخشب بالنسبة الى السرير ويسمى العنصر باعتبار انه
جزء وهو اصل المركب والقابل ايضا باعتبار انه محل للصورة والثاني
اي العلة الناقصة الخارجة عن المعلول اما ان تكون مؤثرة في وجوده
اي يكون وجود المعلول منها وهو الفاعل كالنجار بالنسبة الى السرير
او تكون مؤثرة في مؤثرية الفاعل اي الفاعل لاجله صار فاعلا وهو
الداعي والغاية واما الشرائط وارتفاع الموانع فراجعة الى تتميم العلة
المادية او الفاعلية فلهذا لم يجعلهما قسمين بالاستقلال

**قال** الثاني في تعدد العلل والمعلولات المعلول الواحد بالشخص
لا يجتمع عليه علل مستقلة والا لاستغنى بكل واحد عن كل واحد فيكون
مستغنيا ومحتاجا عنهما واليهما معا وهو محال والتماثلان يجوز تعليلهما
بمختلفين كالضد والمركب قد يتعدد آثاره وكذا البسيط ان تعددت
الآلات والمواد وان لم يتعدد فمنعه جمهور الحكماء وتمسكوا بان
مصدرية هذا غير مصدرية ذاك فان دخلا او احدهما في ذاته لزم
التركيب وان خرجا كانا معلولين فيعود الكلام ويلزم التسلسل واجيب
بان المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج
وعورض بان الجسمية تقتضي التحيز وقبول الاعراض الوجودية عندكم
مع بساطتها **اقول** البحث الثاني في تعدد العلل والمعلولات
المعلول الواحد بالشخص يمتنع ان يجتمع عليه علل او علتان كل واحد
منهما مستقلة ولنبين ذلك في علتين مستقلتين فنقول لو اجتمع على
معلول واحد بالشخص علتان مستقلتان لكان واجب الوقوع بكل
منهما لانه لو لم يجب وقوعه بكل منهما فلا يخ اما ان يجب وقوعه

لو كان المراد بالفاعلية ما يستقل بالفاعلية ولا استقلال الا بحصول الشرائط وارتفاع الموانع حاشية تجريد

قسما نسخه

قوله وارتفاع الموانع فراجعة الى تتميم العلة قال في شرح الملخص ان الشرائط وعدم الموانع داخلة في العلة المادية لامتناع قبول الشيء صورة شيء آخر بدون حصول شرائطه وارتفاع موانعه واما الآلات والادوات فداخلة في العلة الفاعلية لامتناع تأثير الشيء في وجود غيره بدون ما يحتاج اليه من الآلات والادوات [illegible]

باحديهما اولا والاول يقتضي ان يكون احديهما غير مستقلة والثاني يقتضي
ان لا يكون كل واحدة منهما علة مستقلة والتقدير ان كل واحدة منهما علة
مستقلة هف ووجوب المعلول بكل منهما يستلزم استغنائه بكل
واحدة منهما عن كل واحدة منهما فيكون مستغنيا عن كل واحدة منهما
محتاجا اليهما معا وهو مح واما المتماثلان المتحدان بالنوع فيجوز تعليلهما
بعلتين مختلفتين مستقلتين على معنى ان احد المتماثلين واقع باحديهما
والاخر بالاخرى وذلك كالتضاد بين السواد والبياض فانه نوع
واحد يندرج تحته فردان متماثلان احدهما تضاد السواد للبياض
والاخر تضاد البياض للسواد وتضاد السواد للبياض معلل بالسواد
بالقياس الى البياض على معنى ان السواد محل لتضاده للبياض وعروض
التضاد له بالقياس الى البياض وتضاد البياض للسواد معلل بالبياض
بالقياس الى السواد على معنى ان البياض محل لتضاده للسواد وعروض
التضاد له بالقياس الى السواد قيل الطبيعة النوعية لا تخ اما ان تكون
محتاجة الى واحدة من العلتين المستقلتين بعينها فلا يعرض لها الحاجة
بالقياس الى غيرها فلم تقع بغيرها واما ان تكون غنية عنها فلا يعرض
لها الحاجة بالقياس اليها فلم تقع بها لا يقال الطبيعة النوعية من
حيث هي لا تكون لذاتها محتاجة اليها وغنية عنها لانا نقول الطبيعة
من حيث هي اما ان تتوقف على هذه العلة المستقلة اولا والاول يقتضي
الحاجة اليها والثاني يقتضي الغناء عنها واجيب عن اصل الشبهة
بان الطبيعة من حيث هي غنية عنها قوله فلا يعرض لها بالقياس اليها
فلم تقع بها قلنا الحاجة لم تعرض لها بالقياس اليها بل الحاجة انما
عرضت لفردها الذي هو احد المتماثلين والطبيعة غنية عن كل واحدة
منهما بعينها ومحتاجة الى علة ما لكن كل واحد من المتماثلين لما احتاج

كالنفس الناطقة يتعدد آثارها بتعدد الآلات التي هي الاعضاء والقوى الحالة فيها

قوله قد يتعدد آثاره اي يجوز ان يكون المركب علة مستقلة لآثار مختلفة كالآثار الصادرة عن كل من العناصر الاربعة كالبرودة والرطوبة الصادرتين عن الماء الذي هو مركب من الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية سيد شريف

الى علة معينة واقتضته تلك العلة لزمتها الطبيعة لاشتمال ذلك التمايل
عليها والمركب قد يتعدد آثاره اي يجوز ان يكون المركب علة مستقلة لمعلولات
متعددة كالآثار الصادرة عن كل من العناصر الاربعة وكذا البسيط قد
يتعدد آثاره ان تعددت الآلات والقوابل كالعقل الاول الذي هو مبدأ
لعقل ونفس وفلك واما البسيط الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه
بوجه من الوجوه من غير آلة وقابل فمنع جمهور الحكماء تعدد آثاره وتمسكوا
بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان لكان مصدريته هذا غير مصدريته
ذاك فهذان المفهومان ان دخلا او دخل احدهما في ذاته لزم التركيب
وان كانا خارجين او احدهما نفسا والآخر خارجا يلزم ان يكونا معلولين
ان كانا خارجين او الذي يكون خارجا وهو معلول فيعود الكلام فيه
ويلزم التسلسل واجيب بان المصدرية من الاعتبارات العقلية التي
لا وجود لها في الخارج لان المصدرية امر اضافي والامر الاضافي
اعتباري والامر الاعتباري يستغني عن العلة فلا يلزم التسلسل على
تقدير خروجهما او خروج احدهما وعورض بان الجسمية يقتضي التحيز
وقبول الاعراض الوجودية عندكم مع بساطتها ورد الجواب بان المصدرية
يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض لذات العلة بالقياس الى معلولها
من حيث انهما يكونان معا باعتبار العلية والمعلولية والكلام ليس
فيه والثاني كون العلة بحيث يجب عنها المعلول وهو بهذا المعنى
متقدم على المعلول لان كون العلة بحيث يجب عنها المعلول متقدم
بالذات على المعلول وهذا المعنى غير الاضافة العارضة للعلة
بالقياس الى المعلول المتأخرة عن ذاتيهما وكلامنا فيه وهو امر واحد
ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها
ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة

وان كان الآخر خارجا عنه معا فلا يلزم التسلسل وحده صح

الاقسام العقلية

له تلك الخصوصية غيرها وبحسبها لا يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة صح

لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى واذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون
ذلك الامر مختلفاً او يلزم التسلسل في الامور الحقيقية والتركيب وكلاهما
محال لان قيل المصدرية ان لم يكن صفة حقيقية لم يتم البرهان لما ذكر
وان كانت صفة حقيقية كانت للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون
الفاعل واحدا من جميع الوجوه والكلام فيه وايضا لو صح هذا الدليل
لزم ان لا يصدر من الواحد شئ اصلا وتقريره من وجهين الاول انه
لو صدر عنه شئ فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة فهو
اما داخل او خارج وهلم جرا الثاني انه لو صدر عنه شئ لزم ان يصدر
عنه اثنان لانه لو صدر عنه شئ فكونه مصدرا له مغاير له وهو
لا يجوز ان يكون جزءا له لما مر فيكون خارجا عنه معلولا له فقد صدر
عنه اثنان والجواب ان المصدرية بالمعنى الذي ذكرنا صفة حقيقية
قوله لو كان المصدرية صفة حقيقية كان للفاعل جهة اخرى غير
الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه قلنا لو كان المعلول
واحدا يكون ذلك المعنى نفس الفاعل ولا محذور فيه وان كان فوق
واحد يلزم ان يكون احدهما غير الفاعل بالضرورة ويلزم منه ان يكون
للفاعل جهة اخرى فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه ويلزم الخلف
لانه يلزم ان يكون ما فرضناه واحدا من جميع الوجوه غير واحد واما
قوله في الوجه الاول لو صدر عنه شئ فكونه مصدرا له امر مغاير
له لكونه نسبة قلنا كونه مصدرا بالمعنى الثاني لا يكون نسبة
بل يكون عين المصدر ان كان مصدر الواحد ولا يلزم المحذور وبهذا
يعلم الجواب عن الوجه الثاني واما المعارضة بالجسمية التي تقتضي
التحيز وقبول الاعراض الوجودية فساقطة فان الجسمية وان كانت
بسيطة في الخارج ففيها جهات متعددة من الماهية والوجود والامكان

والوجوب

والوجوب ولا امتناع في صدور الكثير من البسيط عند تعدد الجهات
قال الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه الجزء ما يتوقف عليه ذات
المؤثر والشرط ما يتوقف عليه تأثيره لا تحقق ذاته كاليبوسة للنار
اقول المبحث الثالث في الفرق بين جزء المؤثر اي الفاعل وشرط المؤثر
جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر مقوما له وشرط المؤثر ما يتوقف
عليه تأثير المؤثر في غيره ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كاليبوسة
للنار فان اليبوسة يتوقف عليها تأثير النار في الغير ولا يتوقف
تحقق ذات النار على اليبوسة قال الرابع قيل الشيء الواحد لا يكون
قابلا وفاعلا معا لان القابل من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول
والفاعل من حيث هو فاعل يستلزمه ولان القبول غير الفعل فلا يكون
مصدر احدهما مصدرا للآخر قلنا عدم استلزام الشيء باعتبار لا ينافي
استلزامه باعتبار آخر ولهذا قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان
العام والقول بان البسيط لا يتعدد آثاره قد سبق اقول
المبحث الرابع في ان الشيء الواحد هل يجوز ان يكون قابلا لشيء وفاعلا له
قال الحكماء الشيء الواحد الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه من غير تعدد
الآلات والشرائط لا يكون قابلا لشيء وفاعلا له لوجهين احدهما ان
القبول والفعل متنافيان عند اتحاد نسبة القبول ونسبة الفعل بان يكون
نسبة القبول واقعة بين المنتسبين اللذين وقع نسبة الفعل بينهما اي الذات
الذي عرض له القابلية بعينه هو الذات الذي عرض له الفاعلية
وكذا الشيء الذي عرض له المقبولية بعينه هو الشيء الذي عرض له
المفعولية والذي يدل على تنافي الفعل والقبول عند اتحاد النسبة
التنافي بين لازميهما اي استلزام الفعل المفعول وعدم استلزام القبول
المقبول فان القابل من حيث هو قابل غير مستلزم للمقبول والفاعل من حيث

هو فاعل مستلزم المفعول فان القابل يمكن له المقبول بالامكان الخاص
والفاعل من حيث هو فاعل يجب عنه المفعول والاستلزام وعدم الاستلزام
اذا اعتبرا بالنسبة الى شئ واحد يتحقق المنافاة بينهما وتنافى اللازمين
يستلزم تنافى ملزوميهما واذا كان الفعل والقبول متنافيين لا يكون
الشئ الواحد قابلا وفاعلا والا يلزم الجمع بين المتنافيين فى محل واحد
من جهة واحدة الوجه الثانى ان القبول غير الفعل فلا يكون كلاهما
عين الذات فان دخلا او احدهما فى الذات لزم التركيب وان خرجا
او احدهما يلزم التسلسل لانه مصدر الفعل غير مصدر القبول
فينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اجاب المص بان عدم استلزام الشئ
للاخر باعتبار لا ينافى استلزامه له باعتبار آخر فان اعتبار الفاعلية
غير اعتبار القابلية فباعتبار القابلية غير مستلزم وباعتبار الفاعلية
مستلزم والممتنع هو استلزام الشئ للاخر وعدم استلزامه له باعتبار
واحد لان استلزام الشئ للاخر باعتبار
لا ينافى عدم استلزامه له باعتبار آخر قيل نسبة القابل الى المقبول
بالامكان العام ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب فلا يكون بينهما
تناف اذ لا تنافى بين الوجوب والامكان العام والقول بان البسيط لا يتعدد
اثاره قد سبق قال الباب الثانى فى الاعراض وفيه فصول الفصل
الاول فى المباحث الكلية الاول فى تعدد الاجناس المشهور انحصار
الاعراض فى المقولات التسع وهى الكم وهو ما يقبل القسمة لذاته
كالاعداد والمقادير والكيف وهو ما لا يقبل القسمة لذاته ولا
يتوقف تصوره على تصور غيره كالالوان والاين وهو حصول الشئ
فى المكان والمتى وهو حصول الشئ فى الزمان ككون الكسوف فى وقت
كذا والوضع وهو الهيئة الحاصلة للشئ بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض

والى الامو

والى الامور الخارجية كالقيام والقعود والاستلقاء والاضافة وهي
النسبة العارضة للشيء بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة والبنوة
والملك وهو هيئة الشيء الحاصلة بسبب ما يحيط وينتقل بانتقاله كالتعمم
والتقمص وان يفعل وهو كون الشيء مؤثرا كالقاطع ما دام قاطعاً
وان ينفعل وهو كون الشيء متأثراً عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعاً
واعلم ان النقطة والوحدة خارجتان عنها وان جنسيتها غير معلومة
لاحتمال ان يكون كل واحد منها او بعضها مقولا على ما تحتها قول لا
عرضياً وان العرض ليس جنسا لها لان عرضيتها مفتقرة الى البيان
اقول لما فرغ من الباب الاول في الامور الكلية من الكتاب الاول
في الممكنات شرع في الباب الثاني في الاعراض وذكر فيه اربعة فصول
الاول في المباحث الكلية الثاني في مباحث الكم الثالث في الكيف
الرابع في الاعراض النسبية الفصل الاول في المباحث الكلية وفيه
خمسة مباحث الاول في تعدد اجناسها الثاني في امتناع الانتقال
عليها الثالث في قيام العرض بالعرض الرابع في بقاء الاعراض الخامس
في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين المبحث الاول في تعدد اجناس
الاعراض اعلم ان العرض هو الموجود في موضوع والمراد بالموضوع
هو المحل المستغني عن الحال متقوما بنفسه لا به والمراد بالموجود
في الموضوع هو الكون في شيء لا كجزء منه ولا يصح مفارقته عنه
فان لفظة في كذا يدل بالاشتراك او التشابه على معان مختلفة
ككون الشيء في الزمان وفي المكان وفي الخصب وفي الراحة وفي الحركة
وكون الكل في الجزء والخاص في العام فان لفظة في في جميعها ليست بمعنى
واحد فان بعض هذه الامور بالاضافة وبعضها بالاشتمال وبعضها
بالظرفية فعدم جواز الانتقال في تعريف الكون في الموضوع هو قرينة

يفهم منها المقصود بلفظة في والمستعملة فيه ولا جزء منه يحترز به عن مثل
كونه للونية في السواد والحيوانية في الانسان وقد تبين ان امثال
هذه ليست باجزاء على الحقيقة بل هي كالاجزاء والمشهور انحصار الاعراض
المندرجة تحت جنس في المقولات التسع وهي الكم وهو عرض يقبل
القسمة لذاته سواء كان منفصلا كالاعداد او متصلا كالمقادير
والكيف وهو عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على
تصور غيره فالاول يخرج الكم والثاني يخرج الاعراض النسبية مثل
الالوان والاين وهو حصول الشيء في المكان ومفهومه انما يستتم
بنسبة الشيء الى المكان الذي هو فيه لانه نفس هذه النسبة الى المكان
والاين الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الحقيقي ولا شك ان كون الشيء
في مكانه يكون نسبته الى المكان من لوازمه لانه نفس هذه النسبة
والاين الغير الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الغير الحقيقي ككون الشيء
في السوق والمتى هو حصول الشيء في زمان ككون الكسوف في وقت
كذا واعلم ان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان اعني الآن
ولا يقع في الزمان ويسأل عنه بمتى فمتى هو حصول الشيء في الزمان
او في طرفه والوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين
نسبة تقع بين اجزائه وبين جهات اجزائه في ان يكون لبعضها موازاة
وانحراف بالقياس الى بعض آخر ونسبة الاجزاء بالقياس الى امور
خارجة عن الجسم الذي هو موضوع تلك الهيئة اما امكنة حاوية
او متمكنات محوية كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح والاضافة
وهي النسبة العارضة للشيء بالقياس الى نسبة اخرى هذا رسم لها
وتحقيقها ان الاضافة هيئة يكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل
هيئة اخرى يكون تلك الهيئة ايضا معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة

الاولى سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسبة التي هي غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل شئ اخر لكن ذلك الشئ الاخر لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبة فالنسبة التي لا يؤخذ فيها الطرفان من حيث هي نسبة غير اضافة والنسبة التي يؤخذ الطرفان فيها هي الاضافة والملك وهي الهيئة الحاصلة للشئ بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص والتختم والتسلح ومنه ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كحال الانسان عند قميصه وان يفعل وهو كون الشئ مؤثرا في غيره كالقاطع مادام قاطعا وان ينفعل وهو كون الشئ متأثرا عن غيره كالمنقطع مادام منقطعا واعلم ان النقطة والوحدة خارجتان عنها فيرد النقض بهما على من يجعل الاعراض تسعة واما من يجعل الاعراض المندرجة تحت جنس منحصرة في التسعة فلا يرد النقض بهما عليه لكن القطع بان اجناس الاعراض منحصرة في التسعة يتوقف على بيان ان قول كل من هذه المقولات على ما تحته لا على سبيل الاشتراك ولا على سبيل التشكيك بل على طريق التواطؤ ولا ايضا على سبيل قول اللازم الذي يقال على ما تحته بالسوية وان لا جنس غير هذه التسعة وانه لا يكون اثنان منها او اكثر منه مندرجة تحت جنس واحد وانه لا يكون كل واحد منها تمام ماهية جزئياته المندرجة تحته وان العرض ليس بجنس لها لكن تحقيق ذلك عسير جدا ولم يوجد فيما نقل الينا من الكتب التي وجدناها في هذا الفن ما يفي بتحقيق ذلك الحق فيه والحق ان العرض ليس بجنس لها لان عرضية هذه الاجناس مفتقرة الى البيان لان الجنس ذاتي والذاتي لا يفتقر الى البيان قال الثاني في امتناع الانتقال عليها اجمع عليه جمهور العقلاء واحتجوا بان تشخص افرادها ليس لنفسها

وعند ان العرض ليس اتيا بنفسه الانباء ... لو كانت بين الثبوت لها لكن العرض ليس ... بين الثبوت لها فلا يكون ذاتيا ولا جنسا لها ويرد عليه ان الذاتي انما يكون بين الثبوت لها اذا كان ما له الذاتي معقولا بكنهه وهو ممنوع افضل زاده

عند القائل بوجودها في الخارج فان قلت ما على تقدير وجودها في الخارج وانقضاهما قلت المشهور في الكيف فلا انقضاض كما سبق فاعتبار تعريف الكيف وجهها عنه

قوله كالتعمم والتقمص لا يراد بهما المعنى المصدري بل الهيئة التابعة له

اذ الحال الشئ الذي هو ذاتي له منصورا بالكنه اما اذا تصور بوجه ما فيحتاج الى

فلم يكن العرض جنسا لها والا لم يكن مفتقرا الى البيان

البيان كما اذا تصور الانسان بالشئ وايضا كلية حيوان وثبات الحيوانية والناطقية له الى البيان عند تصور الحيوان الناطق

لانها بسيطة والبسائط لا يكون تحت جنس هذا بسلم في المقولات

وكذا يتوقف على كونها اجناسا عالية ... عالية انه لا جنس فوقها

لان اللازم عارض وهو خارج والجنس لابد ان يكون ذاتيا

ولا للوازمها والا لانحصرت انواعها فى اشخاصها ولا لعوارضها الحالة فيها لتوقف حلولها على تعينها فهو لمحالها فلا ينتقل عنها بخلاف الجسم فانه غير محتاج فى تشخصه الى الحيز بل فى تحيزه وهو حاصل باعتبار الحيزين اقول البحث الثانى فى امتناع الانتقال على الاعراض اجتمع جمهور العقلاء على امتناع الانتقال على الاعراض واحتجوا عليه بان المقتضى لتشخص افرادها لا يكون ماهياتها ولا لوازمها والا انحصر انواعها فى اشخاصها ولا عوارضها الحالة فيها لتوقف حلول عوارضها الحالة فيها على تشخصها وتعينها فلو توقف تشخصها على العوارض الحالة فيها لزم الدور ولا امرا مباينا لها والا استغنيت عن الموضوع لانه فى وجوده وتشخصه مكتف بغير الموضوع والمكتفى فى الوجود والتشخص بغير المحل لا يفتقر الى المحل فيستغنى عنه وهو باطل فتعين ان يكون تشخصها بمحالها او بما حل فيها وعلى التقديرين يفتقر فى تشخصه الى الموضوع فيكون الموضوع من جملة المشخصات فلا يصح الانتقال عنها لانه اذا كان الموضوع مشخصا لها يكون محتاجا الى موضوع مشخص لان الموضوع المبهم لا يكون من حيث هو مبهم موجودا فى الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد تشخص ما هو حال فيه فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلا يصح عليه الانتقال وهذا بخلاف الجسم فى احتياجه الى الحيز فان الجسم غير محتاج فى وجوده وتشخصه الى الحيز بل يحتاج الجسم فى تحيزه الى حيز غير معين فلا يمتنع ان ينتقل من حيز الى آخر من حيث انه موجود ومتشخص ولا من حيث هو انه متحيز لان كونه متحيزا حاصل باعتبار الحيزين قال الثالث فى قيام العرض بالعرض منعه المتكلمون متمسكين بان المعنى بالقيام حصوله فى الحيز تبعا لحصول محله وذلك المتبوع لا يكون الا جوهرا وهو ضعيف لان القيام هو الاختصاص الناعت فان صفات الله تعالى قائمة بذاته وان سلم فلم لا يجوز ان يكون تحيز محله تبعا لتحيز محل

مع امتناع



اخر وهو

آخر وهو الجوهر واحتج الحكماء بان السرعة والبطؤ عرضان قائمان بالحركة فانها المنعوتة بهما دون الجسم **اقول** المبحث الثالث في قيام العرض بالعرض منع جمهور المتكلمين قيام العرض بالعرض متمسكين بان المعنى بقيام الشئ بغيره حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه فذلك الغير المتبوع لا يكون الا جوهرا لانه لو كان عرضا لكان حصوله في الحيز تبعا لحصول الغير فيه وذلك الغير لا يخ اما ان يكون هو الحال الاول او غيره فان كان الاول يلزم ان يكون حصول كل منهما في الحيز تبعا لحصول الآخر فيه فيلزم الدور وهو محال وان كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح اذ ليس جعل احدهما قائما بالآخر اولى من العكس فيلزم ان يكون كل منهما قائما به وهو الجوهر قال المص وهذا التمسك ضعيف لان قيام الشئ بغيره عبارة عن حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه بل القيام عبارة عن اختصاص احد الشيئين بالآخر على وجه يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة ويسمى الناعت حالا والمنعوت محلا فان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم ان القيام هو حصول الشئ في الحيز تبعا لحصول محله فيه فلم لا يجوز ان يكون تحيز محله تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نم قوله اذ ليس جعل احدهما قائما بالآخر اولى من العكس قلنا يجوز ان يكون احدهما قائما بالآخر والآخر قائما بالجوهر فجعل الآخر غير قائم به لانه لو لم يحل فيه فيكون جعله قائما بالآخر اولى من العكس لانه حال فيه ويحتج الحكماء على قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطؤ عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم فان الحركة هي المنعوتة بالسرعة والبطؤ دون الجسم **قال** الرابع في بقاء الاعراض منعه الشيخ وتمسك بان البقاء عرض فلا يقوم بالعرض ولانه لو بقي لامتنع زواله لانه لا يزول بنفسه لاستحالة ان ينقلب الممكن ممتنعا ولا بموثر وجودي كطريان ضد فان وجوده مشروط بعدم

الضد الآخر ولا عدمى كزوال شرط فانه الجوهر فيعود الكلام اليه ويلزم الدور ولا فاعل اذ لا بد له من اثر فيكون موجداً لا معدماً ولجيب عن الاول بمنع المقدمتين وعن الثانى بان عدمه بمقتضيه ذاته بعد ازمنة والا لزام مشترك او مباين عن محله او انتفاء شرط وهو عرض لا يستمر او فاعل ولا نسلم ان اثر الفاعل لا يكون عدماً متجدداً وقد تمسك به النظام فى امتناع بقاء الاجسام **اقول** المبحث الرابع فى بقاء الاعراض منع الشيخ ابو الحسن الاشعرى بقاء الاعراض وتمسك بوجهين الاول ان البقاء عرض قائم بذات الباقى فلا يقوم بالعرض والا لزم قيام العرض بالعرض واذا لم يقم البقاء بالعرض لم يبق العرض الثانى انه لو بقى العرض لامتنع زواله واللازم ظاهر البطلان فيلزم بطلان الملزوم بيان الملازمة ان العرض لا يزول بنفسه لانه لو زال بنفسه لكان ممتنعاً لذاته فيلزم ان ينقلب الممكن ممتنعاً لانه قبل الزوال كان ممكناً ولا يزول بمؤثر اى موجب بالذات وجودى كطريان ضد ذلك العرض الزائل على المحل لان وجود الضد الطارى على المحل مشروط بعدم الضد الآخر عن المحل فلو تعلل زوال الضد الآخر عن المحل بطريان وجود الضد الطارى على المحل لزم الدور ولا يزول العرض عنه بمؤثر موجب عدمى كزوال شرط وجود ذلك العرض الزائل فان شرط وجود العرض الزائل الجوهر فيعود الكلام اليه ويلزم الدور بان يقال عدم الجوهر لا يكون لنفسه فيكون لمؤثر وجودى كطريان ضد فيلزم الدور او لمؤثر عدمى كزوال شرط وذلك الشرط ان كان عرضاً يلزم الدور وكذا ان كان جوهراً يلزم الدور والا يلزم ان يكون كل جوهر مشروطاً بجوهر آخر الى ما لا نهاية له وهو محال ولا يزول العرض عن المحل لفاعل مختار لان الفاعل المختار لا بد له من اثر وجودى لان العدم لا يكون اثراً له فيكون الفاعل المختار موجداً لا معدماً هذا خلف واجيب عن الوجه الاول بمنع المقدمتين اى لا نسلم ان البقاء عرض

قائم بالباقى ولانم انه لايجوز قيام العرض بالعرض والجيب عن الوجه الثانى بان زوال العرض عنه بنفسه بان يكون عدم العرض يقتضيه ذات العرض بعد ازمنة اى بعد بقائه زمانين او اكثر فان قلتم يلزم ح ان ينقلب الممكن ممتنعا قلنا الالزام مشترك فانه اذا لم يبق العرض زمانين يلزم ان يكون عدمه يقتضيه ذاته بعد وجوده فيلزمه ان ينقلب الممكن ممتنعا اونقول زوال العرض عن المحل بمؤثر وجودى مباين عن المحل العرض وهو طريان ضد ذلك العرض الزائل على محل آخر وطريان الضد على محل آخر غير مشروط بزوال العرض الاخر عن المحل فلا يلزم الدور اونقول زوال العرض عن المحل لمؤثر عدمى وهو انتفاء شرط هو عرض لايستمر وجوده فان العرض قسمان قار الذات مستمر الوجود كالطعوم وغير قار الذات كالحركة والصوت ويكون شرط وجود ذلك العرض القار عرضا غير مستمر الوجود فعند عدمه يزول العرض الباقى اونقول زوال العرض عن المحل للفاعل المختار ولانم ان اثره لايكون عدما فانه يجوز ان يكون العدم المتجدد اثر الفاعل المختار وقد تمسك النظام بالوجه الثانى فى امتناع بقاء الاجسام بانه لو بقى الاجسام لامتنع زوالها واللازم بط لان الاجسام تنتفى عند القيامة بيان الملازمة ان الجسم لايزول لنفسه ولا لمؤثر وجودى ولا لمؤثر عدمى ولا لفاعل مختار وقد عرفت تقرير هذا الوجه وفساد مقدماته ❊ قال ❊ الخامس فى امتناع قيام العرض الواحد بمحلين اذ لو جاز لجاز حصول الجسم الواحد فى مكانين ولامتنع الجزم بان السواد المحسوس فى هذا المحل غير محسوس فى ذلك وللزم اجتماع علتين مستقلتين على شخص واحد وزعم جمع من الاوائل ان الاضافات كالجوار والقرب تعرض لامرين وقال ابو هاشم التأليف يقوم بجوهرين والا لما امتنع عن الانفكاك كالمتجاورين ولا يقوم باكثر والا لعدم بعدم الثالث فلا يبقى الباقيان مؤتلفين واجيب بان حاله عسر الانفكاك الى احتياج التأليف اليهما

فيتحقق لما بالضم الى الاعتراف ...

قوله فانه يجوز ان يكون العدم المتجدد ... الفاعل المختار ...

قوله وقد تمسك النظام ... اشارة الى بعض دليل الاشعرى ...

النظام والنجار من المعتزلة ذهبا الى ان الجوهر مطلقا اعراض مجتمعة

ليس اولى من احالته الى احتياج احدهما الى الاخر او الصاق الفاعل المختار

اقول المبحث الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين وذلك لانه لوجاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين فانه لوجاز في العقل ان يكون الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك المحل لجاز في العقل ان يكون الجسم الحاصل في هذا المكان هو الجسم الحاصل في ذلك المكان فيكون الجسم الواحد حاصلا في المكانين وفيه نظر فانه قاس حلول العرض في الموضوع على حصول الجسم في المكان الممتنع كونه في المكانين ولو صح ذلك لقيل يمتنع اجتماع عرضين في محل واحد قياسا على امتناع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع الاعراض الكثيرة في محل واحد كالسواد والحركة والتاليف والحيوة مما لا يدفعه العقل وايضا لوجاز قيام العرض الواحد بمحلين لامتنع الجزم بان السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل واللازم بط فان الجزم حاصل بان السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل بيان الملازمة انه لوجاز قيام العرض الواحد بمحلين جاز ان يكون السواد الواحد قائما بمحلين فاحتمل ان يكون السواد المحسوس في هذا المحل هو السواد المحسوس في ذلك المحل وايضا لوجاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص واللازم بين البطلان بيان الملازمة ان العرض الواحد بالشخص له علة مستقلة يكون موضوعه الذي هو المحل جزءا لها فلو حصل ذلك العرض الواحد بالشخص له علة مستقلة يكون موضوعه الذي هو المحل الاخر جزءا لها والعلة المستقلة التي يكون هذا الموضوع جزءا لها غير العلة المستقلة التي يكون الموضوع الاخر جزءا لها فيجتمع علتان مستقلتان على العرض الواحد بالشخص وزعم جمع من الاوايل اي من قدماء الفلاسفة ان الاضافات كالجوار والقرب تعرض لامرين فقال ابو هاشم عرض واحد

في محل اخر يكون ...

المذكور

قائم بجوهرين

قائم بجوهرين لان التاليف لو لم يقم بجوهرين لما امتنع الجوهران المتالفان عن الانفكاك كالمتجاورين فانهما لم يمتنعا عن الانفكاك وقال ابو هاشم لا يقوم التاليف باكثر من جوهرين لانه لو قام التاليف باكثر من جوهرين لعدم التاليف بعدم الجوهر الثالث فلا يبقى الجوهران الباقيان بعد عدم الثالث مؤلفين واجيب بان احالة عسر انفكاك الجوهرين المؤلفين الى احتياج التاليف اليهما حتى يلزم قيام العرض الواحد بمحلين الذى هو محال ليس اولى من احالة عسر انفكاكهما الى احتياج احدهما الى الاخر او الى الصانع الفاعل المختار واعلم ان كون العرض الواحد قائما بمحلين يفهم منه معنيان احدهما ان العرض الواحد الحال فى محل هو بعينه حال فى المحل الاخر وهو باطل لما ذكر والثانى ان العرض الواحد حال فى مجموع شيئين صار باجتماعهما محلا واحدا له ولم يقم حجة على امتناعه وقدماء الفلاسفة قالوا بقيام العرض الواحد بمحل منقسم الى اجزاء كثيرة كالوحدة القائمة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بسطح والحيوة بنية متجزية الى اعضائه وانما قال ابو هاشم بقيام التاليف الواحد بجوهرين لان عدم انفكاك المؤلف منهما دون المتجاورين يحتاج الى علة ولو قام بكل منهما تلك العلة لم ينفذ انفكاكهما ولم يقل بقيامه بما فوق الاثنين لان التاليف لو قام بثلاثة جواهر ثم ازيل واحد من الاجتماع بالباقيين وجب انعدام التاليف لانعدام محله فلا يبقى الباقيان مؤلفين وذلك بخلاف ما عليه الوجود ولم يلزم قيام العرض الواحد بمحلين بالمعنى الذى هو محال قال الفصل الثانى فى مباحث الكم الاول فى اقسامه الكم اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك فى حد واحد وهو المنفصل ويسمى العدد والى اجزاء مشتركة وهو المتصل فان لم يكن قارا بالذات فهو الزمان وان كان فهو المقدار فان انقسم فى جهة واحدة فهو الخط وبه ينتهى السطح كما ينتهى بالنقطة وان انقسم فى جهتين فهو السطح وبه

ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي والثخين والثخن حشو ما
بين السطوح فان اعتبرته نزولا فعمق وان اعتبرته صعودا فسمك وقد
يطلق العمق على المقاطع للطول وهو البعد المفروض اولا وقيل الطول
الامتداد بين المتقاطعين في السطح والآخذ من رأس الانسان الى قدمه ومن ظهر
ذوات الاربع الى اسفله والعرض وهو البعد المفروض ثانيا او الامتداد
الاقصر والآخذ من يمين الانسان الى يساره ومن رأس الحيوان الى ذنبه
والطول والعرض والعمق كميات مأخوذة مع اضافات اقول
لما فرغ من الفصل الاول في مباحث الكلية للاعراض اراد ان يذكر
المباحث المتعلقة بكل من الاعراض التسعة فبدأ بالكمية لانها اعم وجودا
من الكيفية واوضح وجودا من الاعراض السبعة النسبية لان الاعراض
النسبية غير متقررة في ذات موضوعها تقرر الكمية فجعل الفصل الثاني
في مباحث الكم وهي خمسة الاول في اقسام الكم الثاني في الكم بالذات
وبالعرض الثالث في عدمية هذه الكميات الرابع في الزمان الخامس
في المكان البحث الاول في اقسام الكم الكم اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك في حد
واحد به ينتهي الاجزاء الحاصلة بالانقسام وهو المنفصل ويسمى العدد
او الى اجزاء تشترك في حد واحد وهو المتصل والكم المتصل ان لم يكن قار
الذات فهو الزمان وان كان قار الذات اي ثابت الاجزاء المفروضة فهو
المقدار والمقدار ان انقسم في جهة واحدة فقط فهو الخط وبه ينتهي السطح
كما ان الخط ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين فقط فهو السطح والبسيط
وبه ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي والثخين
والثخن اسم الحشو ما بين السطوح فان اعتبر نزولا فعمق وان اعتبر صعودا
فسمك وقد يطلق العمق على البعد المقاطع للطول والطول هو
البعد المفروض اولا وقيل الطول اطول الامتدادين المتقاطعين

فى السطح والبعد الآخذ من رأس الانسان الى قدمه طول الانسان والبعد الآخذ
من ظهر ذوات الاربع الى اسفله طولها والعرض هو البعد المفروض ثانياً وقيل
العرض الامتداد الاقصر والبعد الآخذ من يمين الانسان الى يساره هو
عرض الانسان والبعد الآخذ من رأس الحيوان الى ذنبه هو عرض الحيوان والطول
والعرض والعمق كميات مأخوذة مع اضافات فان البعد كمية فاذا
فرض ابتداء اوانه اطول بالنسبة الى امتداد آخر فهو طول واذا فرض
ثانياً اوانه اقصر من امتداد آخر فهو عرض وان فرض انه مقاطع
للطول فهو عمق ❁ قال الثانى فى الكم بالذات وبالعرض الكم بالذات
ما يكون كما بنفسه والكم بالعرض ما يكون حالا فى كم كالزمان فانه وان كان
متصلا بالذات فانه منفصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة
وهو منفصل اذا قسم بالساعات او محلا له كالجسم المعدود او حالا فى محله
كما يقال هذا الابلق بياضه اكثر او متعلقا به كالقوة المتناهية والغير
المتناهية بحسب تناهى آثارها ولا تناهيها عدداً او زماناً ❁ اقول
المبحث الثانى فى الكم بالذات والكم بالعرض الكم بالذات ما يكون كما
فى نفسه فالكم المتصل بالذات هو الزمان والمقادير اى الخط والسطح والجسم
التعليمى والكم بالعرض ما يكون حالا فى الكم بالذات كالزمان فانه وان كان
كما متصلا بالذات فانه كم منفصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة
على المسافة التى هى كم متصل بالذات والزمان كم منفصل بالعرض
اذا قسم بالساعات والكم بالعرض ايضا ما يكون محلا للكم
كالجسم الذى هو محل للمقدار الذى هو كم متصل بالذات وكالمعدود الذى هو
محل للعدد الذى هو كم منفصل بالذات والكم بالعرض ايضا ما يكون حالا
فى محل الكم بالذات كما يقال هذا الابلق بياضه اكثر والكم بالعرض ايضا ما يكون
متعلقا بما يعرض له اى بان يكون مبدأ لما يعرض له الكم المتصل او

او المنفصل كالقوة المتصفة بالتناهي واللاتناهي بحسب تناهي اثارها اولا تناهيها بحسب العدد او الزمان فان الاثار الصادرة من القوى اذا كانت متناهية او غير متناهية بحسب العدد او الزمان يكون القوى التي هي مبداء تلك الاثار ايضا منصفة بالتناهي واللاتناهي عددا او زمانا قال الثالث في عدمية هذه الكميات قال المتكلمون العدد مركب من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق واما المقادير فهي الجسمية او جزءها بناء على ان الاجسام مركبة من اجزاء لا تتجزى وليست امرا زائدا عليها والا لانقسمت بانقسام الجسم الذي هو محلها فينقسم الخط عرضا والسطح عمقا هذا خلف قيل هي ليست من الاعراض السارية فلا يلزم انقسامها واجيب بان السطح مثلا ان لم يكن في شيء من الاجزاء المفروضة فلا يكون حالا فيه وان كان فاما ان يوجد بتمامه في جزء فقط فيكون ذا مقدار لا غير او في كل واحد فيقوم الواحد بالكثير اولا بتمامه فيلزم القسمة احتج الحكماء بان الجسم الواحد قد يتوارد عليه المقادير المختلفة مع بقاء جسمية المعينة بحالها وبان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي المتخلخل تارة والمتكاثف اخرى فلا يكون جوهرا واجيب عن الاول بان المتغير هو الشكل او اوضاع اجزاء الجسم وعن الثاني بمنع المقدمات **اقول** المبحث الثالث في عدمية هذه الكميات اعني العدد والمقادير التي هي الخط والسطح والجسم التعليمي والزمان قال المتكلمون العدد اى الكم المنفصل لا وجود له في الخارج لان العدد مركب من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق في بحث الوحدة والكثرة والمركب من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج اعتباري لا وجود له في الخارج واما المقادير التي هي الجسم التعليمي والسطح والخط فليست بموجودات زائدة على الجسم لانها اما نفس الجسمية او اجزاء

وفيه نظر صح

الجسمية بناء على ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى فانه ح يكون الاجزاء المنضمة
بعضها الى بعض فى الجهات الثلث اى الطول والعرض والعمق هو الجسم
والمنضم بعضها الى بعض فى الجهتين هو السطح وهو جزء من المنضم بعضها
الى بعض فى الجهات الثلث والمنضم بعضها الى بعض فى الجهة الواحدة هو
الخط وهو جزء للمنضم بعضها الى بعض فى الجهتين وليست المقادير امرا
زائدا على الجسمية حالا فيها لان المقادير لو كانت حالة فى الجسمية
لانقسمت بانقسام الجسم الذى هو محلها فينقسم الخط عرضا والسطح
عمقا لان السطح الجسم الذى هو منقسم عمقا وانقسام المحل عمقا يقتضى
انقسام الحال كذلك والسطح محل الخط وهو منقسم عرضا فالخط
الحال فيه منقسم عرضا لان المحل اذا انقسم عرضا يكون الحال منقسما
كذلك وهذا خلف لان الخط عندهم لا ينقسم عرضا لانه طول بلا عرض
والسطح لا ينقسم عمقا لانه طول مع عرض وليس له عمق قيل لا نسلم
لو كانت حالة فى الجسم لانقسمت بانقسام الجسم وانما يلزم ذلك لو كانت
المقادير من الاعراض السارية وليس كذلك فان الخط والسطح ليسا
من الاعراض السارية فلا يلزم من حلول السطح فى الجسم انقسام السطح
فى الجهات الثلث ومن حلول الخط فى السطح انقسام الخط عرضا واجيب
بان السطح مثلا ان لم يكن حالا فى شئ من الاجزاء المفروضة للجسم لا يكون
حالا فى الجسم وان كان السطح حالا فى شئ من الاجزاء المفروضة للجسم
فاما ان يوجد السطح بتمامه فى كل واحد من الاجزاء المفروضة للجسم فيلزم
ان يقوم العرض الواحد بالمحال الكثيرة وقد سبق بطلانه او يوجد
السطح لا بتمامه فى كل واحد من الاجزاء المفروضة بل يوجد فى كل واحد
من الاجزاء المفروضة شئ من السطح فيلزم قسمة السطح عمقا لانه ح
يوجد شئ من السطح فى الاجزاء المنضمة من جهة العمق واعلم ان هذا

ان المقادير صح

الجواب مبني على ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى ومع هذا لو قال قائل ان يقول السطح
حال في الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض في الجهتين الطول والعرض ولا يكون حالا
في الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض في الجهة الثالثة فلم يلزم انقسام السطح في الجهة
الثالثة ضرورة عدم انقسام المحل في الجهة الثالثة ضرورة عدم انقسام الاجزاء
المنضمة في الجهتين في الجهة الثالثة احتج الحكماء على ان المقادير زائدة على الجسم اما الجسم
التعليمي المقدار الذي له طول وعرض وعمق فلانه قد يتبدل على الجسم الواحد
المتشخص مع بقاء حقيقة الجسمية المتشخصة فان الشمعة المتشخصة بعينها
باقية مع تبدل المقادير بحسب تبدل الاشكال من التكعيب والاستدارة ه
فبقاء الجسمية مع تبدل المقادير اعني الجسم التعليمي دال على ان الجسم التعليمي
عرض قائم بالجسم لا جوهر واما السطح والخط فلانهما يعرضان الجسم
بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لانه يلزم الجسم
بعد تحققه فلا يكون السطح والخط من مقومات الجسم والذي يدل
على ان الخط ليس من مقومات الجسم ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة
الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط واجب الثبوت
للجسم واذا لم يكن واجب الثبوت للجسم لم يكن من مقوماته بل يكون
عرضا قائما به قال المص نقلا عن الحكماء ان السطح والخط من صفات الجسم
التعليمي المتخلخل تارة بان يزيد مقداره من غير ضم اجزاء اخر اليه والمتكاثف
اخرى بان ينقص مقداره من غير انفصال اجزاء عنه والجسم الطبيعي باق
على حقيقته النوعية والجسم التعليمي المتغير بالتخلخل والتكاثف غير باق
بحاله فلا يكون الجسم التعليمي جوهرا بل عرضا قائما بالجسم الطبيعي فيكون
الخط والسطح اللذان هما من صفاته اولى بان يكون عرضين ثم قال
المص واجيب عن الاول بان المتغير والمتبدل هو الشكل او اوضاع
اجزاء الجسم فان الشمعة المكعبة مثلا اذا جعلت مستديرة م

يجتمع فيها اجزآء كانت متفرقة والمستديرة اذا جعلت مكعبة يتفرق الاجزآء التى
كانت مجتمعة لا المقدار وهذا ايضا سقيم فان تغير الشكل يستلزم لتغير المقدار
لأن الشكل هيئة ما احاط به حد واحد او حدود من جهة الاحاطة وهيئة
الاحاطة انما تتغير بتغير الاحاطة وتغير الاحاطة بدون تغير الحدود غير ممكن
وتغير الحدود بدون تغير المقدار مح واما قوله او اوضاع اجزاء الجسم
فبط لان الجسم لا يكون فيه اجزآء بالفعل حتى يتغير اوضاعها بالتبدل فان الشمعة
لا يكون فيها اجزآء بالفعل حتى صارت مجتمعة بالاستدارة بل الشمعة لها
امتداد واحد باق ما لم يطرء عليها تفرق مع تبدل المقادير حال عدم
التفرق فالباقى عند عدم التفرق غير الزائل عند عدمه واجيب عن الثانى
بمنع المقدمات اى لانم ان الخطوط والسطوح من صفات الجسم التعليمى بل هما
من مقومات الجسم ولئن سلم ان السطوح والخطوط من صفات الجسم التعليمى
ولكن لانم ان الجسم التعليمى يتخلخل ويتكاثف فان التخلخل والتكاثف
الحقيقيين فرع اثبات الهيولى وسيأتى بطلانه ولئن سلمنا ان الجسم التعليمى
هو الذى يتخلخل ويتكاثف ولكن لانم ان الجسم التعليمى اذا كان متخلخلا ومتكاثفا
لا يكون جوهرا ولقائل ان يقول ان السطح من صفات الجسم التعليمى لانه يعرض
للجسم التعليمى بواسطة التناهى العارض للجسم التعليمى بالذات وللجسم الطبيعى
بالعرض فيكون من صفاته والخط يعرض للسطح بواسطة تناهى السطح
فيكون ايضا من صفاته واما الهيولى فستقام الحجة على وجودها
واما ان الجسم التعليمى المتخلخل تارة والمتكاثف اخرى لا يكون جوهرا فلانه
لا يبقى عند التخلخل المقدار الاول وكذا عند التكاثف مع بقاء الجسم
الطبيعى على حقيقته فيكون الجسم التعليمى بل مع بقاء الجسم الطبيعى عرضا زائدا على الجسم
الطبيعى واعلم ان التخلخل والتكاثف على الحقيقة يعرضان للجسم الطبيعى واتصاف الجسم
الجسم التعليمى بهما بالعرض لكن طريان التخلخل والتكاثف على الجسم الطبيعى يدل

على ان الجسم التعليمي زائد على الجسم الطبيعي كما ذكرنا قال الرابع في الزمان
من الناس من انكر وجوده لانه لو كان قار الذات لاجتمع الحاضر والماضي
فيكون الحادث اليوم حادثا يوم الطوفان وان لم يكن لزم تقدم بعض
اجزائه على بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان وتسلسل ولوجب ان
تقدم الماضي بذاته لا بزمان آخر اقول المبحث الرابع في الزمان من الناس
من انكر وجود الزمان محتجا بان الزمان لو كان موجودا لكان اما قار الذات
او غير قار الذات فان كان قار الذات لاجتمع الحاضر والماضي معا فيكون
يوم الطوفان مع اليوم فالحادث اليوم حادث يوم الطوفان ولا يخفى
فساده وان لم يكن الزمان قار الذات لزم تقدم بعض اجزائه على بعض
تقدما لا يتحقق الا مع الزمان لانه يقتضي العقل بان جزءا منه كان موجودا
ولم يبق الآن وان جزءا منه حاصل الآن والماضي والآن هو الزمان
فيلزم منه وقوع الزمان في زمان ويتسلسل ولوجب ان تقدم الماضي
بذاته لا بزمان آخر فانه لو كان الزمان غير قار الذات لم يوجد جزء منه
عند حصول جزء آخر فلا يلزم للزمان زمان آخر لان التقدم والتأخر لاجزاء
الزمان لذاتيهما فيكون جزء منه متقدما على جزء لا بزمان غيرهما بل لذاتيهما
ولا يلزم منه التسلسل قال والمثبتون تمسكوا بوجهين الاول
انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة واخرى مثلها
وابتدأتا معا قطعتا المسافة معا وان تأخرت الثانية في الابتداء ووافقت
في الوقوف قطعت اقل وكذا ان وافقتها اخذا وتركا وكانت ابطأ
فبين اخذ الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة
واقل منها ببطؤ معين وبين اخذ الثانية وتركها امكان اقل من ذلك
بتلك السرعة المعينة وهو جزء من الامكان الاول فيكون قابلا للزيادة
والنقصان ولا شيء من العدم كذلك الثاني كون الاب قبل الابن ضرورة

فثلث القبلية ليست وجود الاب ولا عدم الابن لتعقلهما مع الغفلة عنهما
عنها ولا امرا عدميا لانها نقيض اللاقبلية فهى اذا زائدة ثبوتية ويجب
بان هذه الامكانات امور اعتبارية عقلية لا وجود لها فى الخارج وكذا
القبلية **اقول** والمثبتون للزمان تمسكوا فى اثبات الزمان بوجهين
الاول انا اذا فرضنا حركة فى مسافة معينة بقدر معين من السرعة وفرضنا
حركة اخرى مثل الحركة الاولى اى على مقدارها من السرعة فى تلك المسافة
فان ابتدأت الحركتان معا وتركا معا قطعت الحركتان المسافة معا وان
تاخرت الثانية عن الاولى فى الابتداء ووافقتها فى الوقوف قطعت الثانية
من المسافة اقل مما قطعته الاولى ضرورة وكذا ان وافقت الحركة الثانية
الحركة الاولى اخذا وتركا اى ابتداء معا ووافقتا معا وكانت الحركة الثانية
ابطأ من الحركة الاولى فقد قطعت الحركة الثانية من المسافة اقل مما قطعته
الاولى واذا كان كذلك كان بين اخذ الحركة السريعة الاولى وتركها
امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل
من المسافة الاولى ببطوء معين وبين اخذ الحركة السريعة الثانية وتركها
امكان اقل من ذلك الامكان الاول بتلك السرعة المعينة ويكون هذا
الامكان جزأ من الامكان الاول واذا كان كذلك كان هذا الامكان قابلا
للزيادة والنقصان ولا شئ من العدم بقابل للزيادة والنقصان فهذا
الامكان ليس بعدم فيكون هذا الامكان امرا وجوديا مقداريا وهذا
الامكان الوجودى المقدارى غير المسافة فان الحركة البطيئة الموافقة للحركة
الاولى السريعة فى الاخذ والترك اى فى الابتداء والوقوف يشتركان فى هذا
الامكان ضرورة توافقهما فى الابتداء والوقوف ويتفاوتان فى المسافة
ضرورة كون مسافة البطيئة اقل وما به التوافق غير ما به التفاوت فالزمان
امر وجودى مغاير للمسافة الثانى من الوجهين الدالين على وجود الزمان

ان كون الاب قبل الابن معلوم بالضرورة فتلك القبلية ليست وجود الاب
ولا عدم الابن لتعقل وجود الاب وعدم الابن مع الغفلة عن تلك القبلية
فتعين ان تكون تلك القبلية زائدة على وجود الاب وعدم الابن وليست
القبلية امراً عدمياً لانها نقيض اللاقبلية التي هي عدم محض فان اللاقبلية
صادقة على العدم فتلك القبلية اذن زائدة ثبوتية لان احد النقيضين
اذا كان عدميا يكون الآخر وجوديا واجيب عن الاول بان هذه الامكانات
امور عقلية لا وجود لها في الخارج والامور العقلية قابلة للمساواة
والزيادة والنقصان وان لم تكن موجودة في الخارج واجيب عن الثاني ايضاً
بان القبلية من الامور العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يلزم وجود
الزمان في الخارج والذي يدل على وجود الزمان في الخارج ان الحادث بعد
ما لم يكن له قبل في الخارج لم يكن فيه وليس كقبلية الواحد على الاثنين التي توجد
بتلك القبلية ما هو قبل وما هو بعد معاً بل قبلية قبل لا يثبت ذلك القبل
مع البعد بل ينقضي عند تجدد البعد وليست تلك القبلية هي نفس العدم فان
العدم كما جاز ان يكون قبل جاز ان يكون بعد والقبلية يمتنع ان تكون
بعد وليس تلك القبلية ايضاً ذات الفاعل فان ذات الفاعل قد يكون
قبل وقد يكون معه وقد يكون بعد فتلك القبلية شئ آخر لا يزال فيه
تجدد وتقض فهو غير قار الذات متصل في ذاته فان من الجائز ان يفرض
متحرك يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون
لابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث هذا الحادث
قبليات وبعديات متجددة متقضية مطابقة لاجزاء المسافة والحركة
فظهر ان هذه القبليات متصلة اتصال المسافة والحركة فثبت ان كل
حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو الزمان
فوجود القبلية والبعدية اللتين لا تجتمعان دال على وجود الزمان

يعني ان الاب وجد بدون الابن ثم وجد الابن فقط

قوله واجيب عن الاول بان هذه الامكانات يعني ان اردتم ان تلك الامكانات قابلة للمساواة والتفاوت في الخارج فممنوع وان اردتم قبولها اياها ذهناً او في الجملة فمسلم ولا يجدي بطائل سيالكوتي

قوله واجيب عن الثاني بان القبلية ايضاً من الامور العقلية التي لا وجود لها في الخارج كاللاقبلية ولا استحالة في ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي وانما المحال ارتفاعهما بحسب الصدق سيالكوتي

والا لكان اعتبار العدم مع الاب موجبا لتقدمه بالذات ولا يكون البعد به ايضا نفس العدم بمثلها اتحدنا متحقق

قوله فثبت ان كل حادث مسبوق فرضها في تلك الحركة اولا فان فرضها وسيلة الى العلم بحال ذلك الموجود ولا مدخل له في وجوده قطعا سيالكوتي

قوله فوجود القبلية هذه زبده متعلق بالاستدلال سيالكوتي

قوله بين كل جزء من المسافة قبل النسبة الى حدوث هذا الحادث

فان الزمان هو الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معا وذلك
لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية لا يجامع مع البعد لكن لا لذاته بل لوقوعه
في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب
الزمان واما للزمان فليس بسبب شيء آخر بل ذاته المتصرمة المتجددة صالحة
للحوق هذين المعنيين بها لا لشيء آخر فاذن ثبوتهما يدل على وجود الزمان فالقبلية
والبعدية لا توجدان الا باعتبار العقل لان الجزئين من الزمان الذين يعرضهما
القبلية والبعدية لا يوجدان معا في الاعيان فكيف توجد الاضافة
والعارضة لهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء دال على وجود معروضهما بالذات
اعني الزمان مع ذلك الشيء فلذلك يستدل بعروض القبلية للعدم على
وجود زمان معه قيل القبلية غير موجودة في الخارج وكذا البعدية
فانهما اضافتان عقليتان فلا تقتضيان وجود معروضهما في الخارج
بل في العقل اجيب بان ثبوتهما في العقل لشيء دال على وجود معروضهما
بالذات اي الزمان مع ذلك الشيء قيل لو اتصف عدم الحادث بالقبلية
لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو ممتنع اجيب بان عدم الحادث
ليس بنفي محض لانه عدم مقيد بشيء بل هو امر معقول والقبلية ايضا
عقلية ولا امتناع في عروض القبلية الاعتبارية لعدم الحادث
الذي هو امر معقول ثابت في العقل قيل ان اجزاء الزمان بعضها قبل
بعض بهذه القبلية المذكورة في عدم الحادث فلو اقتضى هذه القبلية
زمانا يقارن ما هو قبل بهذه القبلية لزم ان يكون للزمان زمان
آخر اجيب بان عروض هذه القبلية لاجزاء الزمان لذاتها لا بسبب
زمان آخر لان الزمان منقض لذاته فلا يحتاج في عروض القبلية
لبعض اجزائه الى عروضها لشيء آخر بخلاف غير الزمان قيل لا يجوز عروض
السبق لبعض اجزاء الزمان فانه على تقدير تساوي الاجزاء في الماهية

---

قوله فان الزمان هو الذي يلحقه لذاته هذا صريح بان الزمان معروض القبليات وان اشعر كلامه السابق بانه نفس القبليات والبعديات المتجددة سيد شريف

قوله والقبلية والبعدية لا توجدان هذا الكلام لا مدخل له في الاستدلال بل هو توطئة لما ذكره عقيبه من السؤال والجواب الا انه استدل لهما على انهما عقليتان لا توجدان في الاعيان ولم يتعرض الى ان ذلك لا يقتضي وجود معروضهما في الخارج ويعرض له هناك وترك الاستدلال اعتمادا على ما سبق سيد شريف

قوله لكن ثبوتهما في العقل لشيء دال وان اراد ان ثبوتهما في العقل للشيء يدل على وجود معروضهما معه عقلا فمسلم ولم يجده به نفعا وان اراد به انه يدل على وجوده معه في الخارج فممنوع وهذا هو الذي اشار بقوله ولقائل ان يقول سيد شريف

قوله قيل لو اتصف عدم الحادث بالقبلية ان هذا السؤال وما قبله منع على مقدمات الدليل [illegible] لا نسلم ان عدم الحادث متصف بالقبلية [illegible] امتناع اتصاف الاعدام بالصفات الثبوتية [illegible] ولكن سلمنا ذلك لكن لا [illegible] ما ينفي وجود معروضها بالذات مع [illegible] في الخارج سيد شريف

قوله قيل ان اجزاء الزمان بعضها قبل بعض هذا السؤال نقض اجمالي [illegible] تخلف الحكم عن الدليل [illegible] وبان صحة الدليل [illegible] محال [illegible] الى غير النهاية سيد شريف

امتنع تخصيص بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية وعلى تقدير عدم تساويها
في الماهية كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون اجزاء الزمان منفصلا
بعضها عن البعض فلا يكون الزمان متصلا واحدا بل مؤلفا من آنات اجيب
بان ماهية الزمان هي اتصال التقضي والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى
الا في الوهم فليس للزمان اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم وتأخر قبل
التجزية فاذا فرض له اجزاء فالتقدم والتأخر يعرضان لها لذاتها لا بسبب
تصور عروضهما لغير الاجزاء حتى يصير الاجزاء بسبب التقدم والتأخر العارضين
لها بحسب تصور عروضهما لغيرها متقدما ومتأخرا بل بتصور التقضي والتجدد
الذي هو حقيقة الزمان يستدعي تصور تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة
لعدم الاستقرار لا لشئ آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين له
واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة
وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما لعدم الاستقرار
وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب
غيره فانا اذا قلنا اليوم والامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متأخر عن امس
لان نفس مفهومه يشتمل على معنى هذا التأخر واما اذا قلنا العدم والوجود
احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما قيل القول
بمعية الزمان للحركة يقتضي وقوع الزمان في زمان آخر لان معنى المعية
ان يكون الشيئان في زمان واحد اجيب بان معية ما هو في الزمان للزمان
غير معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى تقتضي نسبة ما
واحدة لشئ غير الزمان الى شئ هو الزمان هي متى ذلك الشئ بان يكون الزمان
ظرفا لذلك الشئ وذلك الشئ مظروفا له والاخرى تقتضي نسبتين لشيئين
يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان ما ظرف لهما وهما مظروفان
له فلهذا لا يحتاج في الاولى الى زمان يغاير الموصوف بالمعية ويحتاج

لذاته فيكون واجبا بالذات تم

في الثانية اليه ولقائل ان يقول ان اردتم بكون الحادث مسبوقا بزمان كونه مسبوقا بزمان موهوم ومفروض فمسلم وان اردتم به كونه مسبوقا بزمان محقق موجود في الخارج فمم وما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك **قال** ثم اختلفوا فقيل انه جوهر مجرد لا يقبل العدم والا لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يتحقق الا مع الزمان فيلزم وجوده حال عدمه وهو محال ورد هذا بان المحال انما لزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا وقيل هو الفلك الاعظم لانه محيط بجميع الاجسام وخلله ظاهر وقيل حركته لانه غير قار الذات ومنع بان الحركة هي اما سريعة او بطيئة والزمان ليس كذلك وقيل مقدارها وهو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا بان الدليل دال على انه يقبل المساواة والمفاوتة وكل ما كان كذلك فهو كم فالزمان كم ولا يكون منفصلا والا لانقسمت الى ما لا ينقسم فهو متصل غير قار الذات لان اجزاءه لا تجتمع وله مادة لا تكون لمسافة ولا المتحرك ولا شيئا من هيئاته القارة فيكون هيئة غير قارة وهي الحركة وتلك الحركة مستديرة لان المستقيمة تنقطع والزمان لا ينقطع وتكون اسرع الحركات لان الزمان يقدر به سائر الحركات وهو الحركة اليومية واعلم ان مدار هذه الحجة على ان قبول المساواة يقتضي الكمية وذلك مما يثبت ان لو ثبت قبولها لذاته وان الجوهر الفرد ممتنع الوجود لذاته وان كونه كما متصلا غير قار يستلزم ان يكون له محل اما لعرضية او لحدوثه المحوج الى المادة **اقول** ثم المثبتون للزمان اختلفوا في ماهية الزمان فقيل انه جوهر مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني لا يقبل العدم لان الزمان لو كان قابلا للعدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يتحقق الا مع الزمان لان بعديته بعدية بعد لا يجامع القبل والبعدية بهذا المعنى لا تتصور الا مع الزمان فيلزم وجود الزمان حال عدمه وانه محال ورد بان هذا

قوله لكان عدمه بعد وجوده آه هذا اذا كان عدمه طاريا على وجوده وان انعكس الحال كان وجوده بعد عدمه بعدية لا يتحقق الا مع الزمان الى اخر الدليل والحاصل انه لو كان قابلا للعدم فاما ان يكون قبل وجوده او بعد وجوده وكلاهما يستلزم الزمان وجوده حال عدمه وملخص الجواب ان المحال انما يلزم من التنافي بين وجوده وعدمه لا من استحالة عدمه فلا يلزم امتناعه هذا اذا اريد امتناعه في الجملة بالذات واما اذا اريد امتناعه بالذات فلا يتوجه عليه ما ذكر ورد ولعل بالغير والاستناع بالذات بعيد جدا الا ان الامتناع بالغير لا يتصور امتناعه العلم بالذات ... في الاستدلال في الواجب ... علم انه ذكره ... الا الانتقال ولا بد على كونه جوهرا او لا يكون مجردا فانه وما لا يكون عدمه ودعوى ذلك اذا اريد لا يمتنع بالغير لا يطابق قواعد الحكماء الامتناع ... شرح

وذلك المذكور هو البعدية بالزمان لما سلف من ان البعدية لا بالزمان يجامع فيها البعد القبل تم

الخ انما يلزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من حيث فرض عدمه مطلقاً وعدمه
بعد وجوده اخص من عدمه مطلقاً واذا كان الخ لازماً للاخص لا يلزم ان يكون
لازماً للاعم فلم يلزم الخ من عدمه مطلقاً وح جاز ان يكون قابلاً للعدم
لذاته وقيل الزمان هو الفلك الاعظم لان الفلك الاعظم محيط بجميع
الاجسام والزمان ايضاً محيط بجميع الاجسام وخلل هذا القياس ظ فانه
قياس في الشكل الثاني من موجبتين وهو لا ينتج وقيل الزمان حركة الفلك
الاعظم فان الزمان غير قار الذات وحركة الفلك الاعظم ايضاً غير قار
الذات ومنع بان الحركة اما بطيئة او سريعة والزمان ليس كذلك اى لا يوصف
الزمان بانه سريع او بطئ وايضاً القياس المذكور قياس في الشكل الثاني
من موجبتين وقيل الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول ارسطو
ومتابعيه واحتجوا بان الدليل دل على ان الزمان يقبل المساواة والمفاوتة
وكل ما هو قابل المساواة والمفاوتة فهو كم فالزمان كم ولا يكون
الزمان كماً منفصلاً لانه لو كان الزمان كماً منفصلاً لانقسم الى
ما لا ينقسم لان الكم المنفصل عدد والعدد ينقسم الى الوحدات التي لا ينقسم
لكن الزمان ينقسم الى ما ينقسم لان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة
التي تقبل القسمة الى غير النهاية فالزمان ايضاً قابل للقسمة الى غير النهاية هـ
فينقسم الى ما يقبل القسمة فيكون الزمان كماً متصلاً ويكون غير قار الذات
لان اجزائه لا تجتمع في الوجود والا لكان الموجود اليوم موجوداً في يوم الطوفان
وهو مح واذا كان اجزاؤه توجد على سبيل التقضي والتجدد فله مادة
لوجهين احدهما ان كل ما كان كذلك فهو عرض والعرض لابد له من مادة
والثاني ان كل ما كان على سبيل التقضي والتجدد يكون فيه حدوث
وتقضي شئ وكل حادث له مادة ولا يكون مادته المسافة لان المختلفين
في الزمان قد يتفقان في المسافة وبالعكس اى المتفقين في الزمان قد يختلفان

في المسافة

فى المسافة فلو كان الزمان مقدار المسافة لكان مطابقا لها ولا يكون مادة الزمان المتحرك لان المختلفين فى الزمان قد يتفقان فى المقدار وبالعكس ولا يكون مادة الزمان شيئا آخر من هيئات المتحرك القارة لان المتفقين فى الزمان قد يختلفان فى مقدار الهيئة القارة وبالعكس ولان مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قارا فيكون الزمان مقدار هيئة المتحرك غير قارة وهى الحركة فالزمان مقدار الحركة وتلك الحركة التى يكون الزمان مقدارها مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع لان الحركة المستقيمة اما الى المركز او من المركز والاول ينقطع عند المركز والثانى عند المحيط والزمان لا ينقطع لانه لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع البعد القبل وما هذا شانه يكون زمانيا فبعد عدم الزمان زمان فيكون عدمه بعد وجوده محالا فلا ينقطع فيكون الزمان مقدار حركة مستديرة وتلك الحركة تكون اسرع الحركات لان الزمان يقدر به سائر الحركات بسبب هله الحركة التى هى اسرع الحركات والحركة التى هى اسرع الحركات هى الحركة اليومية التى هى حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار حركة الفلك الاعظم واعلم ان مدار هذه الحجة على ان قبول المساواة يقتضى الكمية وذلك ليس اقتضاء قبول المساواة الكمية انما يثبت لو ثبت قبول الزمان المساواة لذاته اما اذا كان قبول المساواة لا لذاته فلا يوجب الكمية وعلى ان الجوهر الفرد ممتنع الوجود ليلزم ان يكون الزمان كما متصلا لا منفصلا وعلى ان كون الزمان كما متصلا غير قار الذات يستلزم ان يكون له محل اما لعرضيته او لحدوثه المحوج الى المادة وعلى ان الزمان لا ينقطع كما اشار اليه هذه المقدمات فى اثناء الحجة ✤ **قال** ✤ الخامس فى المكان المكان امر موجود لان بديهة العقل تشهد بان المتحرك ينتقل من مكان الى آخر ولا انتقال من العدم الى العدم مع وخارج عن المتمكن لان الجزء ينتقل بانتقاله بخلاف المكان وهو السطح الباطن للحاوى المماس للظاهر المحوى عند ارسطو والبعد المجرد الموجود

اى المختلفين فى الزمان يتفقان فى الهيئة القارة بان يكونا اسودين او ابيضين نعم

لكن الزمان يستحيل ان يكون قارا لانه لكان الحوادث المتعاقبة مجتمعة معا تم

والا لزم تحقق الشئ بدون مقداره ح

وذلك لان سائر الحركات وان قدر بالزمان ومقدار به فيمتنع ان يكون الزمان مقدارا لها وايضا لو لم تكن اسرع الحركات لم تقدر به سائر الحركات والا لزم تقدير الاكثر بالاقل وهو ممتنع لا يعد الاقل الاكثر

فالزمان مقدار الحركة اليومية فيقدر به تلك الحركة اولا وبالذات وسائر الحركات ثانيا وبالعرض

الذی ینفذ فیه الجسم عند شیعته والمفروض عند المتکلمین دلیل الاول
ان المکان هو السطح او الخلاء والثانی باطل لوجوه . الاول انه لا یکون عدما
والا لما قبل الزیادة والنقصان ولا وجودیا لوجوه الاول انه لو حصل
الجسم فی بعد مجرد لزم تداخل البعدین واتحادهما وتجویز ذلك یفضی الی تجویز
تداخل العالم فی حیز خردلة وهو محال الثانی ان تجرده لا یکون لنفسه ولا لوازمه
والا لکان کل بعد کذلك ولا لعوارضه والا لکان المفتقر الی المحل مستغنیا
عنه لعارض وهو محال الثالث البعد ان کان مما یتحرك کان له حیز فکان هناك
ابعاد متداخلة الی غیر النهایة وان سلم کان لها من حیث انها باسرها قابلة
للحرکة مکان وذلك لا یکون بعدا وان لم یکن فالمانع عنها ان کان هو
الذات او ما یلازمها لم یتحرك الاجسام لما فیها من الابعاد وان کان مما
یعرض لها فطبیعتها من حیث هی قابلة للحرکة ویعود الالزام الثانی انه
لو کان خلاء فزمان الحرکة فی فرسخ خلاء مثلا لو کان عشرا وفی فرسخ ملاء
عشر ساعات وفی ملاء اخر قوامه عشر قوام الاول عشرا فزمان ذی المعاوق
کزمان عدیم المعاوق هذا خلف الثالث لو کان خلاء سواء کان عدما
او بعدا متشابها لم یکن حصول الجسم فی بعض جوانبه اولی فلا یسکن فیه
ولا یمیل الیه واجیب عن الاول بان الزیادة والنقصان باعتبار الفرض
وعدم الاحساس بهما معا لا یستلزم التداخل والاتحاد وان ذات البعد
من حیث هی لا یقتضی الغنا ولا الحاجة ولا یقبل الحرکة مجردا وذلك لا یوجب
امتناع حرکته مادیا وعن الثانی بان الحرکة فی الخلاء لذاتها تقتضی زمانا
والا لکانت الحرکة فی الخلاء لا فی زمان وکیف وکل نقلة فهی علی مسافة
منقسمة ومتجزیة بانقسامها الی اجزاء بعضها قبل وبعضها بعد وهو ساعة
بحسب هذا الفرض فیکون زمان الملاء الرقیق ساعة وعشر تسع ساعات
وعن الثالث بان الخلاء بعد متشابه حسا ولفقدان العالم وحصول بعض

ای الوجوه الدالة علی ان الخلاء البحت لا وجود لها محشی

ای بعد الجسم والبعد الذی هو المکان محشی

ای یفضی التجویز تداخل الثلثة والاربعة وهلم جرا فی حیز واحد فیفضی الی تجویز تداخل اجزاء العالم فی حیز خردلة واحدة محشی

قوله وان کان ای وان کان المانع من الحرکة شیئا ما یعرض للذات وطبیعة تلك الذات من حیث هی قابلة للحرکة فالبعد یکون ما یحرك ویکون هذا هو المجرد الاول بعینه ویعود الالزام المذکور فی الوجه الاول وهو اما التسلسل او کون المکان امرا غیر بعد محشی

ای اذا لم یکن حصول الجسم فی بعض جوانبه اولی من الحصول فی البعض الاخر فلا یمکن تخصیصه ببعض جوانبه لان اقتضاء بعض جوانبه فیجاب منه دون جانب یجوز تخصیصا بلا مخصص وهو محال محشی

الاجسام فى بعض الجواب لما بينهما من الملائمة والمنافرة واقتضاء القرب والبعد
وعورض بان القول بالسطح باطل والا تسلسلت الاجسام الى غير النهاية لان
كل جسم فله حيز لا محالة ولما كان الحجر عند جريان الماء عليه ساكنا لا يقال
سكونه بقاء نسبته مع الساكنات لان بقاء النسبة معلل بسكونه ولزم
ازدياد المكان ونقصه والمتمكن بحاله كما اذا تكعبت شمعة مدورة
وبالعكس والدليل على امكان الخلاء انه لو رفع صفحة ملساء عن مثلها لزم
الخلاء الوسط اول زمان الارتفاع ولو لم يكن خلاء للزم من حركة بقة تدافع
جملة العالم لا يقال يتخلخل ما ورائه ويتكاثف قدامه لان زوال مقدار
وحصول آخر فرع على وجود الهيولى وعرضية المقدار وكلاهما ممنوع .
**اقول** البحث الخامس فى المكان المكان امر موجود لان بداهة العقل شاهدة
بان المتحرك بالحركة المستقيمة ينتقل من مكان الى مكان آخر والانتقال من العدم
الى العدم محال وكيف لا يكون موجودا وهو مقصد المتحرك بالحركة الاينية
ومشار اليه بالاشارة الحسية وكل ما هو مقصد بالحركة الاينية ومشار
اليه بالاشارة الحسية يكون موجودا والمكان ليس بجزء للمتمكن ولا حال
فيه لان الجسم يسكن فى المكان وينتقل بالحركة عن المكان واليه وكل ما هو
كذلك لا يكون جزأ للجسم ولا حالا فيه لان جزء الجسم المتمكن والحال فيه ينتقل
بانتقاله والمكان لا ينتقل بانتقال المتمكن فيكون المكان خارجا عن المتمكن
وهو السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى عند ارسطو والبعد
المجرد عن المادة الموجود الذى ينفذ فيه الجسم عند شيخه افلاطون والبعد
المجرد المفروض عند المتكلمين دليل الاول ان المكان هو السطح او الخلاء
اى البعد المجرد الموجود او المفروض والثانى وهو ان المكان هو الخلاء باطل
لوجوه الاول ان الخلاء اما عدمى كما هو مذهب المتكلمين او موجود كما هو
مذهب افلاطون والاول باطل لان الخلاء الحال فيه الجسم لو كان عدميا

لماقبل الزيادة والنقصان واللازم باطل اما الملازمة فلان العدمي ليس بقابل
للزيادة والنقصان واما بطلان اللازم فلان بعد ما بين الاجسام الغير المتلاقية
متفاوت بالزيادة والنقصان والثاني وهو ان يكون الخلاء موجودا باطل لوجوه
الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد موجود لزم تداخل البعدين واتحادهما لانه
ح لم يتميز البعد المجرد عن بعد الجسم المتمكن فان الاشارة الى احدهما الاشارة
الى الاخر فارتفع التمايز في الوضع وتجويز تداخل البعدين واتحادهما يفضي
الى تجويز تداخل العالم في حيز خردلة وهو مح لضرورة العقل الثاني ان تجرد
البعد لا يكون لذاته ولا للوازمه لانه لو كان تجرد البعد لذاته او للوازمه
لكان كل بعد مجردا واللازم باطل لان ابعاد الاجسام مقارنة للمادة
ولا يكون تجرد البعد لعوارضه لانه لو كان تجرد البعد لعوارضه لكان المفتقر
الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض واللازم مح فانه يمتنع ان يزول ما بالذات
لعارض بيان الملازمة ان تجرد البعد عن المادة اذا كان لعارض فذات البعد
لم يقتض التجرد فيكون مفتقرا الى المحل الثالث ان البعد ان كان مما يتحرك فله
حيز لان الحركة انتقال من حيز الى حيز آخر فاذا كان البعد الذي هو المكان مما يتحرك
فله حيز فحيزه هو البعد والبعد مما يتحرك فلحيزه حيز ويفتقر ذلك الحيز
الى حيز آخر فيلزم ان يكون هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية وهو مح
وان سلم جواز ابعاد متداخلة الى غير النهاية يلزم ان لا يكون المكان بعدا
لان الابعاد الغير المتناهية المتداخلة من حيث انها باسرها قابلة للحركة
يكون لها مكان لانها اذا تحركت باسرها فقد انتقلت من مكان الى مكان
والمكان الذي انتقل منه الابعاد باسرها لا يكون بعدا لان ذلك المكان
خارج عن الابعاد باسرها وما هو خارج عن الابعاد باسرها لا يكون بعدا
وان لم يكن البعد مما يتحرك فالمانع عن الحركة ان كان ذات البعد او ما يلازم
ذات البعد لم يتحرك الاجسام لما فيها من البعد المانع للحركة لذاته او لما يلازم

وان كان المانع من حركة البعد مما يعرض لذات البعد فطبيعة الابعاد من حيث
هى قابلة للحركة ويعود الالزام المذكور وهو ان يكون هناك ابعاد متداخلة
الى غير النهاية ومع هذا يلزم ان لا يكون للمكان بعداً وانما قلنا انه يعود
الالزام المذكور لانه اذا كان الابعاد قابلة للحركة والحركة تستدعى مكانا
تنتقل عنه فالمكان الذى هو البعد له مكان آخر وهلم جرا الثانى من
الوجوه الدالة على نفى الخلاء انه لو كان خلاء يلزم ان يكون زمان حركة
ذى المعاوق مساويا لزمان حركة عديم المعاوق واللازم بط والملزوم
مثله بيان الملازمة مسبوق بذكر مقدمة وهى انه كلما كان المسافة
التى يتحرك فيها المتحرك ارق كانت الحركة فيها اسرع وكلما كانت المسافة اغلظ
كانت الحركة فيها ابطاء والسبب فيه التمكن على مقاومة الدافع الخارق
والعجز عنه فان الرقيق شديد الانفعال عن الدافع الخارق والغليظ
بخلافه والرقة والغلظة تختلفان فى الزيادة والنقصان وكلما زادت
الغلظة زادت المقاومة وكلما زادت المقاومة زاد البطؤ فيكون
الحركة تختلف سرعة وبطوءا بحسب اختلاف المقاومة اذا عرفت فنقول
لو كان خلاء فاذا تحرك الجسم فيه بقوته فلا يخ اما ان يقطعه بالحركة
فى زمان اولا فى زمان والثانى مح لانه يقطع البعض من المسافة قبل قطعه
الكل فتعين الاول فلو فرضنا ان يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة فى فرسخ
خلاء فزمان الحركة فى فرسخ خلاء ساعة وفى فرسخ ملاء عشر ساعات
وفى ملاء آخر قوامه عشر قوام الاول ساعة فزمان حركة ذى المعاوق
الثانى كزمان حركة عديم المعاوق هذا خلف الثالث من الوجوه الدالة
على نفى الخلاء انه لو كان الخلاء سواء كان عدما صرفا او بعدا متشابها لما
لم يكن حصول الجسم فى بعض جوانبه اولى من حصوله فى البعض الآخر فانه
لا اختلاف فيه اصلا لامتناع الاختلاف فى العدم الصرف والبعد المتشابه

وقال شارح الملخص المراد بالالزام المذكور
رجحان ما بالعرض على مقتضى الذات اذ البعد
لذاته قابل وقد عرض مانع وفيه نظر
اما اولا فلان ذلك انما يلزم ان لو صح
الذات يقتضى شيئا والمانع منعها عنه
وليس كذلك فيما نحن فيه اذ الذات
ليست بمقتضية للحركة وانما هى قابلة
لها وامّا ثانيا فلان كون الذات
قابلة لشئ مع عروض مانع عنها لتحقق المحال
افعل هذا الوجه منقوض بالسطح بانفعال الحركة
ان ذلك ما فى الباب ان السطح ليس يلازم للجسم
غاية ما فى الباب ان السطح لانه بخلاف البعد
الجسم بل لازم لوجود الخارج كما لا يخفى
لكن هذا الفرق لا يدفع النقض كما لا يخفى افضل اراده

قوله الثانى من الوجوه الدالة على نفى الخلاء
اعلم ان هذا الوجه انما يدل على انتفاء الخلاء وفرضه
على مذهب القائلين بانه بعد موهوم ولا يكون
بكون الجسمين بحيث لا يتلاقيان ولا يكون
بينهما ما يلاقيهما وهو الفراغ الموهوم الذى
من شانه ان يشغله الجسم فاذا شغله كان
ملاء واذا لم يشغله كان خلاء واما على مذهب
القائلين بانه بعد مجرد فانه يجوز
خلوه عن الشاغل وبكونه لطيف توجه عليه ذلك
والافلا والحاصل ان هذا الوجه انما
يجرى فى المكان الخالى عن الشاغل والذى
يجوز خلوه عنه سيد شريف

قوله فيها ارق كالهواء مثلا وكلما كانت
اغلظ كالماء مثلا سيد شريف

اى تمكن المسافة مقاومة الدافع الخارق
وهو المتحرك

اى بقوة محركة سواء كانت تلك القوة
طبيعية او قسرية او ارادية
حاشية

فلا بد مقصود وقوعها فى ان بل فى زمان

اى بعدا موهوما مفروضا كما هو مذهب
المتكلمين

اى بعدا مجردا متشابها كما هو
مذهب افلاطون

الاجزاء فيكون جميع جوانبه بالنسبة الى الجسم على السواء فلا يكون حصول
الجسم في بعض جوانبه اولى من حصوله في البعض الآخر فلا يسكن الجسم في بعض
جوانبه ولا يميل اليه لانه ليس حصوله فيه اولى من حصوله في غيره
ولا ميله اليه اولى من ميله الى غيره واجيب عن الاول من الوجوه الدالة
على نفي الخلاء بانا نختار ان الخلاء عدمي قوله لو كان عدميا لما قبل الزيادة
والنقصان قلنا الزيادة والنقصان باعتبار الفرض والعدمي يقبل الزيادة
والنقصان باعتبار الفرض واجيب عن الوجه الاول من الوجوه الدالة
على ان الخلاء ليس بوجودي بانا لا نم انه لو حصل الجسم في بعد مجرد موجود لزم
تداخل البعدين واتحادهما قوله لانه ح لم يتميز البعد المجرد عن بعد المتمكن
قلنا لا نم بل غايته انه لا يحس بالبعدين معا وعدم الاحساس بالبعدين
لا يستلزم التداخل والاتحاد حتى يلزم من تجويز تداخل البعدين تجويز تداخل
العالم في حيز خردلة الذي هو مح واجيب عن الثاني من الوجوه الدالة
على ان الخلاء ليس بوجودي بان تجرد البعد لعارض قوله لو كان تجرده
لعارض لكان المفتقر الى المحل مستغنيا عنه لعارض قلنا لا نم انه
اذا كان تجرد البعد عن المحل لعارض يلزم ان يكون البعد لذاته مفتقرا الى
المحل فان ذات البعد من حيث هي لا تقتضي الغنى عن المحل ولا الحاجة اليه
فلا يكون تجرد البعد لعارض مستلزما لافتقاره الى المحل حتى يلزم المح واجيب
عن الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بوجودي بان البعد المجرد عن
الحركة لا يوجب امتناع حركة البعد المادي فلم يلزم ان لا يتحرك الاجسام
لان ابعاد الجسم مادية والابعاد المادية لا تمتنع قبول الحركة واجيب
عن الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الحركة لذاتها تقتضي زمانا
لانه لو لم يقتض الحركة لذاتها زمانا لكانت الحركة في الخلاء لا في زمان
وكيف يكون الحركة لا في زمان والحركة من حيث هي هي لا تستقر الا على مسافة

فهى منقسمة ومتجزية بانقسام المسافة بعضها قبل وبعضها بعد وذلك لا يتقرر
الا مع الزمان فنقول الحركة فى مسافة فرسخ تستدعى قدرا من الزمان لما هى
هى وقدرا آخر من الزمان بسبب ما فى المسافة من العائق والزمان المستحق بسبب ما فى
المسافة من العائق هو الذى يقصر بسبب ما فى المسافة من الجسم من رقة القوام
ويطول بسبب غلظ ما فيها فاذا كان كذلك فالزمان الذى يستحقه الحركة
لذاتها هو ساعة بحسب الغرض المذكور فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة
وعشر تسع ساعات اما الساعة فبسبب اصل الحركة واما عشر تسع ساعات
فبسبب ما فى المسافة من العائق فان قوامه عشر قوام الملاء الاول وزمان
حركة الملاء الاول عشر ساعات ساعة منها بسبب اصل الحركة وتسع ساعات
بسبب ما فى المسافة من العائق وقوام الرقيق عشر قوام الغليظ فيكون الزمان
الذى بسبب العائق فى الرقيق عشر تسع ساعات هى بسبب العائق الغليظ والحاصل
ان الخلف الذى اشتم انما يتم لو جعل الزمان كله فى مقابلة العائق اما اذا جعل
بعضه فى مقابلة الحركة وبعضه فى مقابلة العائق كان الحركة الخلائية وقعة
فى الزمان الذى يقتضيه الحركة لذاتها والحركة الملائية كيف كانت واقعة
فى ذلك الزمان مع مقدار آخر من الزمان الذى يستحقه بسبب ما فى المسافة من العائق
واندفع الخلف ولجيب عن الثالث من الوجوه الدالة على نفى الخلاء بان
الخلاء بعد مشابه مسا ولبعد العالم فلا يتصور حصول العالم فى جانب
من جوانبه حتى يلزم ما ذكرتم من المح بل مجموع العالم حاصل فى مجموعه واما
حصول بعض الاجسام فى بعض الجوانب فلما بينهما من الملائمة والمنافرة
واقتضاء القرب والبعد من تلك الاجسام فانه يحصل الاختلاف
فى الخلاء بسبب القرب من تلك الاجسام والبعد عنها ويحصل الملائمة
والمنافرة بسببهما فان الارض بسبب طبيعتها المقتضية للثقل
المطلق تنافر المحيط وتلائم المركز فتقتضى القرب من المركز والبعد من المحيط

والنار بسبب طبيعتها المقتضية للخفة المطلقة تلازم المحيط وتنافر المركز
فتقتضي القرب عن المحيط والبعد عن المركز وعورض دليل القائلين بان المكان هو
السطح الباطن بان القول بالسطح بطل لانه لو كان المكان عبارة عن السطح
الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي لتسلسلت الاجسام الى غير النهاية
واللازم ليتناهي الابعاد بيان الملازمة ان كل جسم له حيز وحيزه هو السطح
الباطن للحاوي فالجسم الحاوي له حيز وحيزه هو السطح الباطن لحاويه المماس للسطح
الظاهر له وهلم جرا ويلزم التسلسل ولقائل ان يقول لا نم ان كل جسم له مكان
فان القائل بان المكان هو السطح يقول ان الاجسام تنتهي الى جسم ليس له حيز
وله وضع وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن للحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي لما كان الحجر الساكن عند جريان الماء عليه ساكنا في مكانه
واللازم باطل بالضرورة بيان الملازمة ان الحركة هي مفارقة سطح الى سطح
آخر على تقدير ان يكون المكان هو السطح والحجر عند جريان الماء عليه حصل
له مفارقة سطح الى سطح آخر فيكون متحركا فلا يكون ساكنا لا يقال السكون
الحجر بقاء نسبته مع الساكنات والحجر عند جريان الماء عليه نسبته مع الساكنات
باقية فيكون ساكنا لانا نقول بقاء نسبة الحجر الى الساكنات معلل بسكونه
لانه انما بقي نسبته الى الساكنات لانه ساكن فلا يصح تفسير السكون ببقاء
نسبته مع السواكن ولقائل ان يقول الحركة هي انتقال المتحرك من سطح الى سطح
آخر لا مفارقة سطح عن المتحرك واتصال سطح آخر به فعلى هذا يكون السكون
بالنسبة الى الحجر والحركة بالنسبة الى بعض مكانه وايضا لو كان المكان عبارة
عن السطح للزم ازدياد المكان وتنقصه والمتمكن بحاله كما اذا تكعبت شمعة
فان السطح المحيط بالشمعة عند تكعبها اكثر من السطح المحيط بها عند كونها
كرة فالمتمكن باق بحاله مع ان المكان ازداد عند تكعبها وبالعكس كما اذا جعلت
شمعة كرة فان السطح المحيط بالشمعة عند كريتها اصغر من السطح المحيط بها

عند نكبها ولقائل ان يقول لا نم ان الشمعة عند ازدياد السطح المحيط
بها باقية بحالها فان الشمعة عند نكبها على هيئة وشكل لم تكن عند كونها
كذلك والدليل على امكان الخلاء انه اذا انطبق صفحة ملساء على صفحة ملساء
مثلها ثم رفع الصفحة الفوقانية دفعة لخلا الوسط اول زمان الارتفاع
لان انتقال الجسم من الجانب الى الوسط اما ان لا يحتاج الى المرور بالطرف
وهو ظاهر الفساد او يحتاج وح اما انه حين ما يكون في الطرف يكون
في الوسط ايضا وهو ظاهر الاستحالة او لا يكون فيكون الوسط حين
ما يكون ذلك الجسم المنتقل في الطرف خاليا وهو المط ولقائل ان يقول
الرفع لا يحصل الا بالحركة والحركة لا تحصل الا في زمان وفي ذلك الزمان
انتقل الجسم الى الوسط وايضا لو لم يكن الخلاء للزم من حركة بقة تدافع
جملة العالم فان الجسم المتحرك اذا انتقل الى مكان كان مملوا او كان فارغا
والثاني هو المط والاول لا يخلو اما ان ينتقل الى مكان الجسم الذي انتقل
الى مكانه او الى مكان آخر والاول لبط لان حركة الجسم عن مكانه موقوفة
على حركة المنتقل اليه فلو انتقل كل واحد منهما الى مكان صاحبه لزم توقف
حركة كل منهما على حركة الاخر فيكون دورا او الثاني بط لان الكلام
في كيفية انتقال ذلك الجسم كالكلام في انتقال الجسم الاول فيلزم تدافع
الاجسام باسرها حتى يلزم من حركة البقة حركة جملة العالم وذلك
معلوم البطلان لا يقال يتخلخل ما وراءه ويتكاثف قدامه لان المقدار
زائد على الجسمية فلا يستحيل ان يزول عن الجسم مقدار ويحصل عقيبه
مقدار آخر ازيد او انقص لانا نقول زوال المقدار وحصول آخر فرع على وجود
الهيولى وعرضية المقدار وكلاهما مم ولقائل ان يقول قد اقيم البرهان
عليهما قال الفصل الثالث في الكيف الاستقراء دل على انحصار هذه
المقولة في اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات

والاستعدادات اما القسم الاول ففيه مباحث الاول فى اقسامها الكيفيات
المحسوسة ان كانت راسخة سميت انفعاليات والا فانفعالات لانفعال
الحس عنها اولا اولانها تابعة للمزاج اما بالشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم
او بالنوع كحرارة النار وبرودة الماء وهى تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة
الى الملموسات وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى كيفيات اول
لتكيف البسائط بها اولا والخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة
والى المبصرات وهى الالوان والاضواء والى المسموعات وهى الاصوات والى
المذوقات وهى الطعوم والى المشمومات وهى الروايح اقول لما فرغ من الفصل
الثانى فى مباحث الكم شرع فى الفصل الثالث فى مباحث الكيف والاستقراء
دل على انحصار هذه المقولة اى مقولة الكيف فى اقسام اربعة الكيفيات
المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات
الاستعدادية وقد يعبر عنها بالاستعدادات ووجه الحصر ان الكيفيات
اما ان تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس اللمس والسمع والبصر والذوق والشم
وهى الانفعاليات والانفعالات وح او لا تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس وح اما ان تكون
مختصة بذوات الانفس وهى الكيفيات النفسانية او لا تكون مختصة بذوات
الانفس وح اما ان تكون مختصة بالكميات وهى الكيفيات المختصة بالكميات
او لا تكون مختصة بالكميات وهى الاستعدادات اما القسم الاول اى الكيفيات
المحسوسة فقد بدا به لانه اظهر اقسامها وذكر فيه ستة مباحث الاول
فى اقسامها الثانى فى تحقيق الملموسات الثالث فى تحقيق المبصرات الرابع
فى تحقيق المسموعات الخامس فى تحقيق الطعوم السادس فى تحقيق المشمومات
المبحث الاول فى اقسام الكيفيات المحسوسة الكيفيات المحسوسة ان كانت
راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات وان كانت غير راسخة
كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات وانما سميت الاولى

بالانفعاليات لوجهين احدهما انها يحدث منها انفعال فى الحواس عند الاحساس بها والثانى انها يحدث تابعة للمزاج اما بحسب الشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم فان كل واحد منهما تابعة للمزاج الذى لا يتحقق الا عند انفعال المواد واما بحسب النوع كحرارة النار وبرودة الماء فان حصول الحرارة فى النار والبرودة فى الماء وان لم يكن لاجل الانفعال لكن من شان نوع الحرارة ونوع البرودة ان يحدث ايضا بالانفعال الذى هو المزاج وانما سميت الثانية بالانفعالات ولم تسم بالانفعاليات وان جاز تسميتها بالانفعاليات بالوجهين لانها لسرعة زوالها وقصر مدتها منعت اسم جنسها كما يقال للقليل انه ليس بشئ وسميت باسم الامر الذى هو فى التجدد والتغير وهو الانفعال فيكون هذا الاسم منقولا اليها بالمشابهة والكيفيات المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ويسمى هذه الكيفيات الاربع الكيفيات الاول لتكيف البسائط العنصرية بها غير خالية عنها بخلاف سائر الكيفيات الملموسة ولانها تكون ملموسة اولا وبالذات بخلاف البواقى فانها ملموسة بتوسطها ومن الكيفيات الملموسة الخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة وانما قدم البحث عن الكيفيات الملموسة لانها تعم بالنسبة الى كل حيوان فان جميع الحيوانات يدركها ولا نجد جسما من الاجسام خاليا عنها والى المبصرات وهى الالوان والاضواء والى المسموعات وهى الاصوات والحروف والى المذوقات وهى الطعوم والى المشمومات وهى الروايح قال الثانى فى تحقيق الملموسات الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات وابينها والحرارة تختص بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث انها تصعد الالطف فالالطف فينضم كل جزء الى ما يشاكله لمقتضى طبيعته الا اذا كان الالتحام شديدا فيفيد سيلانا ودورانا ان كان اللطيف

والكثيف قريبين من الاعتدال لما بينهما من التلازم والتجاذب كما في الذهب
وثليثا ان كان الكثيف غالباً لا في الغاية كالحديد وتصعيداً بالكلية ان فوت
واللطيف اكثر والاشبه ان الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية وكذا
الحرارة الفائضة عن الكواكب وقيل هي حرارة الجزء الناري المنكسر وقد تحدث
الحرارة بالحركة ودليله التجربة لا يقال لو كانت الحركة مسخنة لتسخنت
العناصر الثلثة فصارت نيراناً بسبب حركات الافلاك لان الافلاك
لا تقبل السخونة فلا تتسخن ولا تسخن ما يجاورها **اقول** المبحث الثاني
في تحقيق الملموسات الكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر غنية عن التعريف بالحد
والرسم اذ لا اظهر من المحسوسات لكن ربما تفتقر الى التنبيه على مفهوم اسم بعضها
بسبب التباسه بالغير فما ذكروه من خواصها لم يقصدوا بها تعريفها بل قصدوا
بيان احكامها والحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات وانيتهما وهما كيفيتان فعليتان
تفعل الصورة بواسطتهما في المادة والحرارة تختص بتفريق المختلفات وجمع
المتماثلات من حيث انها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب من الاجزاء
المختلفة في اللطافة والكثافة اذا اثرت الحرارة فيه تصعد الالطف فالالطف
فان الالطف اقبل تصعيداً من الحرارة كالهواء الذي هو اقبل من الارض
والاقبل يتبادر الى التصعيد قبل الابطاء فتفرق الاجسام المختلفة الطبائع
التي حدث المركب من التيامها فينضم عند تفريق الاجزاء كل جزء الى ما يشاكله
بمقتضى طبعه الا اذا كان الالتيام بين الاجزاء شديداً فالحرارة تفيد
سيلاناً ودوراناً من غير تفريق ان كان اللطيف والكثيف قريبين من
الاعتدال لما بين اللطيف والكثيف من التلازم والتجاذب كما في الذهب
فان الالتيام اذا كان شديداً لم يقو الحرارة على التفريق فاذا مال اللطيف
الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فيحدث سيلان ودوران
ويفيد الحرارة تلييناً ان كان الكثيف غالباً لا في الغاية كالحديد وان كان

لا بنا في التنبيه بذكر خواصها على مفهومات اسمائها لان التعريفات اللفظية لا تفيد تصورا كما عرفت

قوله تفعل الصورة اي الصورة النوعية وقوله في المادة اي في مادة الجاور وقوله والحرارة تختص بتفريق المختلفات ... حج د

اي فتصعد الالطف الباقي من الاجزاء ... ثم الاجزاء الهوائية ...

لاختلاف آثارها اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها في الحقيقة

الكثيف غالبا في الغاية لم يفد الحرارة تلينا كما في الحجر ويفيد الحرارة تصعيدا
بالكلية ان قويت وللطيف اكثر من الكثيف كالنفط والاشبه ان الحرارة
الغريزية مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة لان حرارة النار معدمة للحيوة
والحرارة الغريزية شرط لوجود الحيوة وكذلك الحرارة الفائضة عن الكواكب
كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة وقيل الحرارة الغريزية هي
حرارة الجزء الناري المنكسر سورتها عند تفاعل العناصر بعضها مع بعض وقد
تحدث الحرارة بالحركة ودليله التجربة لا يقال لو كانت الحركة مسخنة لتسخنت
العناصر الثلثة الهواء والماء والارض وصارت نيرانا بسبب حركات
الافلاك واللازم باطل لانا نقول الافلاك لا تقبل السخونة فلا تسخن
بذاتها فلا تسخن ما يجاورها من العناصر قال واما البرودة فقيل هي
عدم الحرارة ومنع بان المحسوس ليس عدم الحرارة ولا الجسم لا لكان الاحساس
بالجسم احساسا بالبرودة اقول قيل البرودة هي عدم الحرارة ومنع بان البرودة
محسوسة والمحسوس ليس عدم الحرارة ولا الجسم والا لكان الاحساس بالجسم
احساسا بالبرودة بل البرودة كيفية وجودية بينها وبين الحرارة تضاد لانهما
وجوديتان تتواردان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف طباعا
قال واما الرطوبة فقال الامام هي البلة المقتضية لسهولة الالتصاق
والانفصال لا يقال فيكون العسل ارطب من الماء اذ هو الصق منه لانه
ينفصل بعسر وقال الحكماء هي كيفية توجب سهولة قبول التشكل وتركه
وهي غير السيلان فانه عبارة عن حركات توجد في اجسام منفاصلة
في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك في التراب
كان سيالا واليبوسة مقابلها على الرايين اقول واما الرطوبة فقال
الامام هي البلة الجارية على ظاهر الجسم المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير
وسهولة الانفصال عنه فالماء رطب والهواء ليس كذلك لا يقال لو كانت

قوله هي البلة الجارية على ظاهر الجسم قال الامام من الاجسام ما هو رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة

قوله لا يقال لو كانت ... هذا السؤال انما يتوجه اذا فسرت الرطوبة بالكيفية ... سيد شريف

الرطوبة كذلك لكان العسل ارطب من الماء فان العسل الصق من الماء لانا
نقول العسل وان كان الصق من الماء الا انه منفصل بعسر والرطوبة مقتضية
لسهولة الانفصال والماء كذلك فهو ارطب من العسل وقال الحكماء
الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل بشكل الحاوي الغريب وسهولة
تركه والرطوبة غير السيلان فان السيلان عبارة عن حركات توجد
في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعض تلك الاجسام
بعضها حتى لو وجد ذلك في التراب لكان سيالا واليبوسة مقابل الرطوبة على
التفسيرين فعلى الاول هي الجفاف وعلى الثاني هي الكيفية التي بها يصير
الجسم صعب التشكل بشكل الحاوي الغريب وصعب الترك فاليبوسة مقابل
الرطوبة والجفاف مقابل البلة والرطوبة واليبوسة كيفيتان منفعلتان لانهما
يجعلان المادة مستعدة لان تنفعل عن الغير بينهما تضاد **قال**
واما الخفة والثقل فهما قوتان يحس من محلهما بواسطتهما مدافعة صاعدة
او هابطة ويسميهما المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا وهو لا يوجد في الجسم
المتمكن في حيزه الطبيعي لامتناع المدافعة عنه واليه ثم الميل قد يكون طبيعيا
نفسانيا كاعتماد الانسان على غيره وقسريا كميل الحجر المرمي الى الفوق وقد يجتمع
ميلان الى جهة واحدة كما في الحجر المرمي الى اسفل والانسان المنحدر والى
جهتين ان فسرناه بما يوجب المدافعة لا بها ولذلك يختلف حال الحجرين
المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر **اقول** ومن
الكيفيات الملموسة الخفة والثقل وهما قوتان يحس من محلهما بواسطتهما
مدافعة صاعدة بالنسبة الى الخفة ومدافعة هابطة بالنسبة الى الثقل
والمدافعة الصاعدة من المركز والهابطة الى المركز والاول كما في الزق
المنفوخ المسكن في الماء والثاني كما في الحجر المرمي الى اسفل ويسمي المتكلمون
الخفة والثقل اعتمادا والحكماء يسمونهما ميلا طبيعيا والميل الطبيعي لا يوجد

في الجسم المتمكن

فى الجسم المتمكن فى حيزه الطبيعى اذ لو وجد الميل الطبيعى فى الجسم المتمكن فى حيزه الطبيعى
فاما عن الحيز الطبيعى او الى الحيز الطبيعى وكلاهما محالان لامتناع المدافعة
عن الحيز الطبيعى والا لكان المط بالطبع مهروبا عنه بالطبع ولامتناع المدافعة
الى الحيز الطبيعى لامتناع طلب الحاصل ثم الميل قد يكون نفسانيا بان يكون
منبعثا من نفس جسم ذى ارادة كاعتماد الانسان على غيره وقد يكون طبيعيا
بان يكون منبعثا من نفس جسم غير ذى ارادة كما فى الزق المنفوخ المسكن فى الماء
وقد يكون قسريا بان يكون منبعثا مما هو خارج عن الجسم كميل الحجر المرمى
الى فوق وقد يجتمع ميلان الى جهة واحدة طبيعى وقسرى كما فى الحجر المرمى
الى اسفل فان فيه ميلا طبيعيا وميلا قسريا الى اسفل ولذلك كان حركته
اسرع مما اذا تحرك بطبعه وحده الى اسفل او احدهما طبيعى والاخر نفسانى
كالانسان المنحدر من الجبل فان الميل الطبيعى والنفسانى الى جهة السفل
قد اجتمعا فيه وقد يجتمع الميلان الى جهتين ان فسرنا الميل بالقوة التى
توجب المدافعة لا بنفس المدافعة لان المدافعة الى الشئ الواحد وعنه دفعة
واحدة مح ولذلك اى ولاجل جواز اجتماع الميلين الى الجهتين اذا فسرناه بما يوجب
المدافعة يختلف حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة فى السرعة والبطوء
اذا اختلفا فى الصغر والكبر لان الميل الطبيعى فى الحجر الكبير اعظم مما فى الحجر
الصغير وهو الى جهة غير جهة الميل القسرى فيكون المعاوقة عن الحركة
القسرية فى الحجر الكبير اقوى فيكون حركته ابطأ ولقائل ان يقول الميل
هو العلة القريبة للمدافعة فلا ينفك المدافعة عنه فلو اجتمع ميلان الى جهتين
يلزم اجتماع المدافعة عن الشئ والى الشئ دفعة واحدة وهو مح وانما يكون
حركة الجسم الكبير ابطأ لان المعاوقة فيه اكثر وذلك لان الطبيعة هى المعاوقة
للحركة القسرية وفى الجسم الكبير مثل ما فى الجسم الصغير من المعاوق وزيادة
قال والصلابة هى عبارة عن ممانعة الغامز واللين عدمها وقيل

هما كيفيتان تقتضيانهما والملاسة والخشونة استواء وضع الاجزاء ولا استواؤه فهما من مقولة الوضع الا اذا فسرناهما بكيفيتين تابعتين للوضع اقول الصلابة ممانعة الغامز واللين عدم ممانعة الغامز فيكونان متقابلين تقابل العدم والملكة وقيل الصلابة كيفية تقتضي عدم قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها قوام غير سيال فلا ينتقل عن وضعه ولا يمتد ولا يتفرق بسهولة وانما يكون عدم قبول الغمز وعدم التفرقة بسبب اليبوسة واللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيراً ويتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة فتكون الصلابة واللين من الكيفيات الاستعدادية قال الامام قيل الصلب هو الذي لا ينغمز وهناك امور ثلثة الاول عدم الانغماز والثاني بقاء الشكل والثالث بقاء المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق مقاوم وليس بصلب فاذا الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال وقيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع فهناك ايضاً امور ثلثة احدها الحركة والثاني الشكل والثالث استعداد قبول الانغماز وليس اللين الا الاخير فيكون الصلابة واللين كيفيتين يكون الجسم بهما مستعداً للاانفعال وعدمه عن الشكل الخاص والملاسة استواء وضع اجزاء الجسم والخشونة لا استواء وضع اجزاء الجسم بان يكون بعضها ناتياً وبعضها غائراً فعلى هذا الملاسة والخشونة من مقولة الوضع الا اذا فسرناهما بكيفيتين تابعتين لاستواء وضع اجزاء الجسم ولا استوائه فح يكونان من مقولة الكيف قال الثالث في تحقيق المبصرات اما الالوان فاظهر المحسوسات ماهية وهلية وقد قيل البياض يتخيل من مخالطة الهواء بالاجسام الشفافة المتصغرة كما في الثلج والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج والسواد من كثافة الجسم

المبصرات ثوان الالوان والاضواء وما سواهما من الوضع والشكل والقرب والبعد والصغر والكبر والتفرق والاتصال والحركة والسكون والاستقامة والانحناء وغير ذلك من الاحوال فانها تبصر بواسطتها شرح

وعدم غور الضوء فيه واجيب بان ذلك قد يكون سبب حدوثهما والبياض يحس به فيما لا يعقل فيه ذلك كالبيض المسلوق ولبن العذراء فانهما بعد الطبخ والانعقاد يصيران اثقل واكثف فانه يجف بعد الابيضاض وهو دليل على قلة الهوائية فيه والمشهور ان اصل الالوان هو السواد والبياض والباقي يتركب منهما وقيل والحمرة والخضرة والصفرة وزعم الشيخ ابو علي ان وجود الالوان مشروط بالضوء لانا لا نحس بها في الظلمة وذلك اما لعدمها او لمعاوقة الظلمة والثاني باطل لان العدم لا يعوق فتعين الاول والاعتراض عليه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرط ابصارها فلا يرى عند عدمه اقول المبحث الثالث في تحقيق المبصرات فمنها اوائل المبصرات وهي التي تكون مبصرة اولاً وبالذات وهي اللون والضوء اما الالوان فهي اظهر المحسوسات ماهية وهلية اي وجوداً قال الامام اللون بانواعه متصور تصوراً اوليا فلا يمكن تعريفه بحد ولا رسم والذي يقال من ان السواد هيئة قابضة للبصر والبياض هيئة مفرقة للبصر ركيك لان العقلاء ببداهة عقولهم يدركون التفرقة بين السواد والبياض واما كون السواد قابضا للبصر والبياض مفرقا له فلا يتصورونه الا بنظر دقيق بعد معرفة السواد والبياض واستقراء احوالهما فيكون تعريف السواد والبياض بهما تعريفاً بما هو اخفى وقيل انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جداً كما في الثلج والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج فانه لا سبب لبياض الثلج الا ان فيه اجزاء صغاراً جمدية خالطها الهواء ونفذ فيه الضوء وكذا البلور المسحوق يرى ابيض لذلك فانا نعلم اجزاء الصلبية عند الاجتماع لم ينفصل بعضها عن بعض وموضع شق الزجاج يرى ابيض لذلك والسواد يتخيل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء في عمق الجسم والحق ان السواد

والبياض كيفيتان حقيقيتان قائمتان بالجسم في الخارج وانما جعل سببا
لتخيلهما قد يكون سببا لحدوثهما في الخارج مع انه منقوض ببياض البيض
المسلوق فانه يحس به ولا يعقل فيه ما ذكر فانه بعد السلق صار كثيفا
ولا يحس قبل السلق مع انه كان شفافا فان اختلاط الهواء بعد السلق
منتف لكونه اثقل والثقل دليل عدم مخالطة الهواء وكلبن العذراء
وهو دواء شبيه باللبن يحصل من خل طبخ فيه المرداسنج حتى يتحلل فيه
وصفي الى ان يبقى الخل في غاية الصفاء فان لبن العذراء يجف بعد الابيضاض
وجفافه بعد الابيضاض اكثر مما قبل والمشهور ان اصل الالوان السواد
والبياض وباقي الالوان يتركب من السواد والبياض وقيل اصل
الالوان السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وزعم الشيخ
ابو علي ان وجود الالوان مشروط بالضوء وان اللون عند عدم
الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعدا
لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء واحتج عليه بانا لا نحس بالالوان
في الظلمة وعدم الاحساس باللون في الظلمة اما لعدم الالوان او لمعاوقة
الظلمة الاحساس والثاني باطل لان الظلمة عدم الضوء والعدم لا يعوق
فتعين الاول والاعتراض على هذا الاحتجاج بانه لم لا يجوز ان يكون
الضوء شرط ابصار الالوان فلا نرى الالوان عند عدم الضوء بسبب
فقد الشرط لا بسبب معاوقة الظلمة والحق ان اختلاف الالوان بحسب شدة
الضوء وضعفه مشعر بان اللون الحاصل عند شدة الضوء حقيقة
مخالفة لحقيقة اللون الحاصل عند ضعف الضوء وهذا يدل على انه
عند شدة الضوء انتفى اللون الاول المغاير بالحقيقة للون الثاني
وحدث اللون الثاني ولا وجود للقدر المشترك بين اللونين المختلفين
بالحقيقة اذ يمتنع تحقق حصة الجنس عند انتفاء الفصل فيحدس من هذا

ان الضوء شرط وجود اللون قال ونوع الالوان قد توجد شديدة اذا كانت
صرفة وضعيفة اذا اختلط بها اجزاء صغار تضادها اختلاطا لا تميز معه
اقول الالوان قد توجد شديدة اذا كانت صرفة كالسواد الذي لم يختلط به
شيء من اجزاء البياض وغيره من الالوان وقد توجد ضعيفة اذا اختلط بها اجزاء
صغار تضادها اختلاطا لا يتميز في الحس بعضها عن بعض كما اذا اختلط الاجزاء
البيض بالاجزاء السود اختلاطا لا تتميز معه في الحس فيرى هذا الاسود اقل سوادا
من السواد الذي لا يكون كذلك ولما كانت مراتب هذا الاختلاط كثيرة
كانت مراتب قوة السواد وضعفه كثيرة قال واما الاضواء فقيل انها
اجسام شفافة تنفصل عن المضيء لانها متحركة بدليل انحدارها عن الكواكب
وانعكاسها وكل متحرك جسم ومنع الصغرى ودليلها وعورض بانها لو كانت
اجساما لتحرك بمقتضى طباعها لتحركت الى جهة واحدة وايضا لو كانت اجساما
وكانت محسوسة سترت ما تحتها فكان الاكثر ضوءا اكثر سترا والواقع
بخلافه وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وقبله اللون ومنع بانه
قد يحس به دون اللون كالبلور اذا كان في ظلمة ثم انها اول وهو الحاصل
من مقابلة المضيء لذاته ويسمى ضياء ان قوي وشعاعا ان ضعف وما هو ثان
فهو الحاصل من مقابلة المضيء بالغير كالحاصل على وجه الارض وقت الاسفار
وعقيب الغروب ومن مقابلة القمر ويسمى نورا وظلا ان حصل من مقابلة الهواء
المتكيف به وانما لم يحس به كما يحس بالجدار المضيء لضعف لونه والذي يبرق
على الاجسام يسمى لمعانا فان كان ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس والا بريقا كما
للمرآة والظلمة عدم النور عما من شانه الضوء وقيل هي كيفية تمنع الابصار
ومنع بانه لو كان كذلك لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة نارا توقد بقربه
وما حولها ولقائل ان يقول المانع ظلمة تحيط بالمرئي لا بالرائي اقول
اختلفوا في ان الضوء جسم ام لا فذهب المحققون الى ان الضوء ليس بجسم

---

وانما قال يحس منه ذلك ولم يقل فلم من ذلك لاحتمال ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس عند انتفاء الضوء لا بسبب انتفائها بل لامر مجهول لنا

وللقائل ان يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون فيتعين فيكون الرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون المرئي وهو اللون باقيا على حالة واحدة

قوله ولا وجود له اه جواب عن سؤال مقدر تقريره ... فلا حاجة الى التقريب

والتقريب جواب ... فلا حاجة ... بعبارة اخرى

قوله اذا كانت صرفة اه في السواد الشديد يجتمع السواد من النار ... وفي السواد الضعيف اجتماع سواد وبياض معا في محل واحد

بل هو كيفية مبصرة وقيل ان الاضواء اجسام شفافة تنفصل عن المضيء لانها
متحركة وكل متحرك جسم فالاضواء اجسام اما الكبرى فبينة واما الصغرى
فلان الاضواء منحدرة من المضيء ومنعكسة عما يقابل المضيء لذاته الى غيره وكل
منحدر ومنعكس متحرك اجيب بمنع الصغرى بانا لا نسلم ان الاضواء متحركة قوله
لانها منحدرة ومنعكسة قلنا لا نسلم ان الضوء منحدر ومنعكس بل الضوء
يحدث في قابله المقابل دفعة لكن لما كان حدوثه من شيء عال او شيء في مكان
مقابل سبق الى الوهم انه منحدر ومنعكس وعورض الدليل المذكور بان
الاضواء لو كانت اجساما متحركة بمقتضى طباعها لكانت متحركة الى جهة
واحدة لامتناع الحركة بالطباع الى جهتين واكثر فلا يحصل الاستضاءة
الا من تلك الجهة وليس كذلك لان الاستضاءة حاصلة من جهتين واكثر
وايضا لو كانت الاضواء اجساما فان كانت محسوسة مبصرة سترت ما تحتها فكان
الاكثر ضوءا اكثر سترا لما تحته والواقع بخلافه لان الضوء لا يكون ساترا
لما تحته وكلما ازداد الضوء كان ما تحته اظهر وان لم تكن محسوسة لم يكن
الضوء محسوسا وهو باطل فان الحس يكذبه وفيه نظر فانه لا يلزم من كون
الضوء محسوسا كونه ساترا لما تحته فان كثيرا من الاجسام المحسوسة لا يكون
ساترا لما تحته مثل الزجاج الملون والاولى ان يقال لو كان الضوء جسما
يلزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه
واللازم باطل وقيل هو اللون ومنع بان الضوء قد يحس به دون اللون
كما في البلور اذا كان في ظلمة فانه يحس بضوئه دون اللون ولان
الضوء لو كان نفس البياض مثلا لكان البياض لا يشارك السواد في الضوء
كما لا يشاركه في البياضية واللازم باطل لان السواد والبياض قد
يتشاركان في الضوء مع اختلافهما في الماهية ثم ان الاضواء منها ما هو
ضوء اول وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لذاته كضوء وجه الارض

بعد طلوع الشمس ويسمى ضياء ان قوى وشعاعا ان ضعف ومن الاضواء
ما هو ثان وهو الحاصل فى الجسم من مقابلة المضئ بالغير كالضوء الحاصل على وجه
الارض وقت الاسفار وعقيب غروب الشمس فانه صار مضيئا بالهواء الذى صار
مضيئا بالشمس وكالضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر ويسمى الضوء
الثانى نورا ويسمى الضوء الثانى ظلا ايضا ان حصل فى الجسم من مقابلة الهواء المتكيف
بالضوء الذى صار مضيئا بالشمس قوله وانما لم يحس به اشارة الى جواب حل
مقدر تقريره الدخل ان الظل لو كان ضوءا لاحس به كما يحس بضوء الجدار المضئ
لمقابلة الشمس تقرير الجواب انما لم يحس بالظل كما يحس بضوء الجدار المضئ بمقابلة
الشمس لضعف الظل وان كان ضوءا لكنه ضعيف والضوء الضعيف لا يحس به
قوله لضعف لونه اشارة الى هذا والضوء الذى يترقرق على الاجسام يسمى لمعانا
واللمعان ان كان ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس وان لم يكن اللمعان ذاتيا يسمى بريقا
كما للمرآة والظلمة عبارة عن عدم النور اى عدم الضوء عما من شأنه الضوء
فان الشئ الذى انتفى عنه الضوء صار مظلما فيكون الظلمة عدم ملكة الضوء
وقيل الظلمة كيفية تمنع الابصار ومنع بانه لو كان الظلمة كيفية مانعة
للابصار لوجب ان لا يرى الجالس فى الظلمة نارا توقد بقربه ضرورة وجود الظلمة
المانعة عن الابصار واللازم باطل ولقائل ان يقول الظلمة التى تحيط بالمرئى
هى المانعة عن الابصار لا الظلمة المحيطة بالرائى **فصل** الرابع فى تحقيق المسموعات
الحروف كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن بعض فى الثقل والخفة وهى
تنقسم الى مصوتة وهى حروف المد واللين والى مصمتة وهى ما عداها والمشهور ان
السبب الاكثرى للصوت تموج الهواء بقرع او قلع عنيف وان الاحساس به يتوقف
على وصول الهواء الى الصماخ لانه يميل بهبوب الريح ويتخلف عن مشاهدة السبب
كما فى ضرب الفاس ولانه لو وضع طرف انبوبة على صماخ انسان وتكلم فيه
لم يسمع غيره وانه محسوس فى الخارج والا لما علمت جهته والصدى صوت يحصل

من انصراف هوا متموج عن جبل او جسم املس اقول المبحث الرابع في تحقيق
المسموعات وهي الاصوات والحروف وهما غنيتان عن التعريف لجلاء ماهيتهما
والحروف كيفيات تعرض للاصوات فتتميز بها بعض الاصوات عن بعض آخر
يشاركه في الخفة او الثقل تميزا في المسموع احترزنا بالقيد الاخير عن الصوت
الطويل والقصير وعن الصوت الملايم وغير الملايم فان كلا منهما قد عرض له
هيئة يتميز بها عن صوت آخر هو مثله في الحدة والثقل لكن ليس تميزا في المسموع
لان الطول والقصر والملايمة وعدمها ليست بمسموعة اما الطول والقصر
فلانهما من الكميات وهي غير مسموعة واما الملايمة وعدمها فلانهما مطبوعان
والاولى ان يسمى الصوت باعتبار هذه الكيفية حرفا لا الكيفية نفسها والحروف
تنقسم الى مصوتة وهي التي تسمى بالعربية حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء
اذا تولدت من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها الفتح للالف والضم
للواو والكسر للياء كها وهو وهي ولا يمكن الابتداء بها في تلك الحالة لانها
ساكنة ولا يمكن الابتداء بالساكن والى مصمتة وهي ما عداها اي ما عدا
حروف المد واللين مثل التاء والظاء وغيرهما ويمكن الابتداء بها والمشهور
ان السبب الاكثري للصوت تموج الهواء بقرع او بقلع عنيف وليس التموج عبارة
عن حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بان يكون الهواء الواحد بعينه يحمل
الصوت وينقله الى الصماخ بل التموج عبارة عن امر يحدث في الهواء بصدم
بعد صدم وسكون بعد سكون وهذا التموج سببه القرع وهو امساس
عنيف والقلع وهو تفريق عنيف فان القرع والقلع كل منهما يموج الهواء
الى ان ينقلب من المسافة التي يسلكها القارع او القالع الى جنبيها بعنف شديد
ويلزم منه انقياد الهواء المتباعد منه للتشكل والتموج الواقعين هناك فالقرع
والقلع اللذان هما سبب التموج الذي هو سبب قريب للصوت مشروطان بالمقاومة
لا الصلابة فان قرع الماء بشيء يحدث الصوت مع عدم الصلابة وقلع الشيء

من القطن غير مصوت لعدم المقاومة والمشهور ان الاحساس بالصوت يتوقف
على وصول الهواء المتموج الحامل للصوت الى الصماخ لان صوت المؤذن على
المنارة يميل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح ولان الاحساس بالصوت قد يتخلف
عن مشاهدة السبب كما في ضرب الفاس فانا اذا رأينا من البعيد من يضرب الفاس
على الخشبة شاهدنا الضرب قبل سماع الصوت ولان من اتخذ انبوبة طويلة
ووضع احد طرفيها على فم وطرفها الاخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت
عال سمعه ذلك الانسان ولم يسمع غيره والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج
اى موجود في تموج الهواء الخارج عن الصماخ وقيل ان الصوت لا وجود له
في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ بل انما يحدث الصوت في السامعة عند ملاقاة
الهواء المتموج عند بلوغه الى الصماخ ورد هذا بانه لو كان كذلك لما علمنا
جهته كما انا لما لم ندرك الملموس الا حال وصوله الينا لم ندرك باللمس انه اتى
من اى جهة وصل الينا والصدا صوت يحصل من انصراف هواء متموج عن جبل
او جسم املس فان الهواء اذا تموج وقاومه مصادم كجبل او جدار املس بحيث
يصرف هذا الهواء المتموج الى خلف محفوظا فيه هيئة تموج الهواء
الاول حدث من ذلك صوت وهو الصدا قال الخامس في تحقيق الطعوم
الجسم اما ان يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا والفاعل فيه اما الحرارة او البرودة
او المعتدل بينهما فيفعل الحار في الكثيف مرارة وفي اللطيف حرافة وفي المعتدل
ملوحة والبرودة في الكثيف عفوصة وفي اللطيف حموضة وفي المعتدل
قبضا والمعتدل في الكثيف حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل
تفاهة وقد يطلق التفه على ما لا طعم له او لا يحس بطعمه كالنحاس فانه لا يتحلل
منه ما يخالط اللسان لشدة تكاثفه وقد يجتمع طعمان كالمرارة والقبض كما
في الحضض ويسمى البشاعة والمرارة والملوحة كما في السبخة ويسمى الزعوقة
اقول المبحث الخامس في تحقيق الطعوم وهي تسعة باعتبار القابل والفاعل

فان الطعم له جسم حامل له وهو اما لطيف او كثيف او معتدل بين اللطافة
والكثافة وله فاعل وهو اما الحرارة او البرودة او الكيفية المعتدلة
بين الحرارة والبرودة فيفعل الحرارة في الكثيف المرارة وفي اللطيف الحرافة
وفي المعتدل الملوحة ويفعل البرودة في الكثيف العفوصة وفي اللطيف
الحموضة وفي المعتدل بين اللطافة والكثافة القبض ويفعل الكيفية
المعتدلة بين الحرارة والبرودة في الكثيف الحلاوة وفي اللطيف الدسومة
وفي المعتدل التفاهة والتفه يطلق على معنيين مختلفين احدهما ما لا طعم
له حقيقة والثاني ما له طعم في الحقيقة لكن لا يحس بطعمه لشدة تكاثفه
لا يتحلل منه شي يخالط اللسان فلا يحس بطعمه كالنحاس والحديد فانه لا يتحلل
منه ما يخالط اللسان فيحس بطعمه لشدة كثافة ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه
وتلطيفها احس منه بطعم والتفاهة بهذا المعنى هي التي عدت من الطعوم
لا الاول واعلم ان مفردات الطعوم هي هذه التسعة وقد يجتمع في الجسم
الواحد طعمان او اكثر فيحس بطعم غير هذه التسعة اما اجتماع الطعمين فكاجتماع
المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة والحضض بضم الحاء والضاد الاولى
وفتحها دواء وهو نوع من الاشنان وكاجتماع المرارة والملوحة في السبخة
ويسمى الزعوقة واما اجتماع الاكثر فكاجتماع المرارة والحرافة والقبض
في الباذنجان قال الشارح في المشمومات الروايح الموافقة للمزاج تسمى
طيبة والمخالفة منتنة وقد يقال رايحة حلوة وحامضة باعتبار ما يقارنها
وليس لانواعها اسما خاصة وسبب احساسها وصول الهواء المتكيف به الى
الخيشوم وقيل المتحلل بجزء لطيف متحلل عن ذي الرايحة اقول المبحث السابع
في المشمومات وهي الروايح المدركة بالشم ولا اسماء لانواعها الا من جهة
الموافقة والمخالفة فالروايح الموافقة للمزاج تسمى طيبة والروايح المخالفة
للمزاج تسمى منتنة وقد يشتق للروايح من الطعوم المقارنة لها اسم فيقال

رايحة حلوة ورايحة حامضة باعتبار ما يقارنها من الطعوم وسبب الاحساس بالرايحة وصول الهواء المتكيف بالرايحة الى الخيشوم وقيل سبب الاحساس بالرايحة وصول الهواء المختلط بجزء لطيف متحلل عن ذى الرايحة الى الخيشوم وهو بعيد فان المسك اليسير يستحيل ان يتحلل منه اجزاء يحصل منها رايحة منتشرة انتشاراً فى مواضع كثيرة كل واحدة منها مثل الرايحة التى احس بها اولا **قال** واما القسم الثانى اعنى الكيفيات النفسانية فهى الحيوة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة والارادة فما كانت منها راسخة سميت ملكة وما ليس كذلك سميت حالا وبيانها فى مباحث الاول فى الحيوة وهى قوة تتبع الاعتدال النوعى ويفيض عنها سائر القوى واستدل الحكيم على مغايرتها لقوتى الحس والتغذية بان عضو المفلوج حى وليس بحساس والعضو الذابل حى وليس بمغتذ والنبات بعكسه ومنع بان عدم الفعل لا يستلزم عدم القوة لجواز ان يمنعها عنه عائق لا يقال القوة ما يؤثر بالفعل لانه لو سلم لزم ان لا يطلق لفظ القوة عليه لا عدمه وبان غاذية النبات تخالف غاذية الحيوان بالذات وقد شرطها الحكماء والمعتزلة بالبنية ومنع بانها لو قامت بالمجموع واتحدت كان الواحد حالا فى محال وان تعددت كان كل واحد مشروطاً بالاخر وفيه نظر والموت عدم الحيوة عما من شانه هى وقيل هى كيفية تضاد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والعدم لا يخلق ومنع بان المعنى بالخلق التقدير **اقول** لما فرغ من القسم الاول من الكيفيات المحسوسة شرع فى القسم الثانى اعنى الكيفيات النفسانية وهى الحيوة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة والارادة فما كانت من الكيفيات النفسانية راسخة سميت ملكة وما ليس كذلك اى ما ليس براسخة سميت حالا والاختلاف بين الملكة والحال بالعوارض المفارقة كالرسوخ وعدمه لان الكيفية النفسانية اول حدوثها تسمى حالا

اى مستحكمة فيه بحيث لا يزول عنه [illegible]
او يعسر زوالها

شرح مواقف

ثم هي بعينها تصير ملكة والامور المختلفة بالفصول يمتنع ان ينقلب بعضها الى
بعض وبيان الكيفيات النفسانية في خمسة مباحث الاول في الحيوة الثاني
في الادراكات الثالث في القدرة والارادة الرابع في اللذة والالم الخامس
في الصحة والمرض المبحث الاول في الحيوة والحيوة قوة تتبع الاعتدال
النوعي ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية والمراد بالاعتدال النوعي
ان يكون لنوع ما مزاج هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه وقد يرسم الحيوة
بانها قوة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج واستدل الحكيم
ابو علي على مغايرة الحيوة لقوتي الحس والتغذية بان العضو المفلوج حي
لانه لو لم يكن حيا لتعفن وفسد وليس بحساس فيكون الحيوة غير قوة الحس
والعضو الذابل حي وليس بمغتذ ضرورة كونه ذابلا والنبات مغتذ وليس
بحي فيوجد الحيوة بدون قوة التغذية وتوجد قوة التغذية بدون الحيوة
فيكون الحيوة غير قوة التغذية ومنع قول الشيخ بانا لا نسلم ان الحيوة مغايرة
لقوة الحس وقوة التغذية قوله العضو المفلوج حي وليس بحساس والعضو
الذابل حي وليس بمغتذ قلنا عدم الاحساس وعدم التغذية لا يقتضي عدم
قوة الحس وعدم قوة التغذية لجواز ان يكون قوة الحس والتغذية موجودة
ويمنعها عن الاحساس والتغذي عائق لا يقال القوة ما يؤثر بالفعل لا بالقوة
وح يكون العضو المفلوج والعضو الذابل ليس فيهما قوتا الحس والتغذية
ضرورة عدم تأثيرهما بالفعل لانا نقول لا نسلم ان القوة ما يؤثر بالفعل
بل القوة مبدأ الفعل اعم من ان يكون مؤثرا بالفعل اولا ولو سلم ان القوة
عبارة عما يؤثر بالفعل لزم ان لا يطلق لفظ القوة على ذلك الشيء الذي
من شأنه ان يؤثر ولم يكن مؤثرا بالفعل ولا يلزم من ذلك عدم ذلك
الشيء ومنع ايضا بان غاذية النبات تخالف غاذية الحيوان بالحقيقة والذات
فلا يلزم من مغايرة غاذية النبات للحيوة مغايرة غاذية الحيوان للحيوة

وقد شرط

وقد شرط الحكماء والمعتزلة الحيوة بالبنية الصالحة وخالفهم باقي المتكلمين
وقالوا البنية ليست بشرط للحيوة والبنية عند الحكماء عبارة عن الجسم
المركب من العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها مزاج وهو شرط
الحيوة وعند المتكلمين البنية عبارة عن مجموع جواهر فردة لا يمكن الحيوة
من اقل منها * قال الحكماء الحيوة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح وهي
اجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط سارية في عروق تنبت من القلب
وهي التي تسمى بالشرايين واعتدال المزاج والروح لا يتحققان بدون البنية
ومنع كون الحيوة مشروطة بالبنية واستدل على امتناع اشتراط الحيوة
بالبنية بان الحيوة ان قامت بمجموع اجزاء البنية واتحدت الحيوة كان العرض
الواحد حالا في محال متكثرة وهو محال وان تعددت الحيوة بان يكون في كل
جزء من البنية حيوة على حدة كان قيام كل واحدة منها مشروطا بقيام الاخرى
بجزء آخر والا لم يكن البنية الصالحة شرطا في الحيوة واذا كان مشروطا
يلزم الدور وهو محال وفيه نظر فان الحيوة الواحدة قائمة بمجموع الاجزاء من حيث
هو مجموع ولا يلزم قيام العرض الواحد بمحال متكثرة والموت عدم الحيوة
عما من شانه الحيوة والاولى ان يقال عدم الحيوة عما وجدت فيه الحيوة
فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل الموت كيفية تضاد
الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والعدم لا يخلق ومنع بان المعنى
بالخلق التقدير ولا يجب كونه وجوديا لان العدمي مقدر ايضا
قال * الثاني في الادراكات وهي اما ان تكون ظاهرة كالاحساس بالمشاعر
الخمس واما باطنة وهي تنقسم الى تصورات وتصديقات والتصديق
اما ان يكون جازما او لا والاول اما ان يكون بموجب او لا الثاني التقليد
والاول اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه وهو الاعتقاد او لا وهو العلم
والثاني اما ان يكون متساوي الطرفين فهو الشك وان لم يكن فالراجح ظن

والمرجوح وهم والتصور هو وجود صورة المعلوم في العالم والذي يدل
على وجود هذه الصورة في العقل انا نتصور المعدوم ونميزه عن غيره تميزاً
لا يتحقق الا بعد الثبوت وليس هو في الخارج فهو في الذهن واعترض عليه بانه
يوجب كون الذهن حاراً باردا مستقيماً معاً عند تصورها والحق انهم قصدوا
بالصورة ما يشبه المتخيل في المرآة فتحمل واذا راد واما يشارك الخارجي
في تمام الماهية فباطل لانها عرض والمتصور قد يكون جوهراً والشيء قد يتصور
نفسه فلو حصل فيه مثله لزم اجتماع المثلين لا يقال العاقل والمعقول
واحد لان العاقل هو الذي حضر عنده ما يغايره لان حضور الشيء عند
نفسه مح ✤ وقيل تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيتعدد بتعدد المعلومات
ويشكل بعقل الشيء نفسه وقيل صفة توجب العالمية وهي حالة لها تعلق
بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد بتعدد المعلومات ✤ **أقول** ✤ البحث الثاني
في الادراكات الادراك غني عن التعريف لانه من الوجدانيات والوجدانيات
انفسها حاصلة عند النفس وحصول نفس حقيقة الشيء اقوى في التصور
من حصول الشبح والمثال فلهذا كانت الصفات النفسانية والوجدانيات
اقوى في التصور من الامور الخارجة عن النفس فان تصور الصفات النفسانية
بحصول حقيقتها وتصور الامور الخارجة عن النفس بحصول مثالها وصدق
البديهي على التصور صدق للازم البين الذي يحصل جزم العقل بصدقه
على الملزوم عند تصور اللازم مع الملزوم فان صدق البديهي على التصور
ليس صدق الذاتي ولا صدق العرضي المفارق ولا صدق اللازم بوسط
فان الشيء اذا كان متصوراً بالبداهة يلزم من تصوره وتصور معنى
البديهي جزم العقل بانه بديهي من غير احتياج الى وسط فلا يتوقف على
برهان بل يحتاج الى تنبيه فان الوهم منازع للعقل صارف له عن مقتضاه
فيحصل اضطراب في تعقلات العقل بسببه فيحتاج الى تنبيه ليتخلص عن شوب

يعني لا يقال وان دل دليلكم على مطلوبكم لكن عندنا دليل آخر يدل على خلافه فلا يصح
يعني لا يقال دليلكم ليس بصحيح لمقدماته ممنوعة لكن المناقضة والمعارضة يكونان في البرهان

التوهم فوصل الحصر في التعقل فالمذكور على سبيل التنبيه وان كان على صورة البرهان
لا يناقض ولا يعارض نعم قد يقصر قوة المنبه على ايراد التنبيه على وجه مستقيم
فيتوقف على قوة بيان حاصل بحسب الفطرة او بالكسب وقد يقصر فهم المتنبه
عن فهم المراد من التنبيه فينتقل الى تنبيه آخر حتى يتنبه اللهم الا ان يقصر مطلقا
فينبغي ان يهجر فكل ميسر لما خلق له قال الشيخ في الاشارات ادراك الشيء هو ان يكون
حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك هذا تعريف للادراك
بحسب اللفظ ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد المدرك ولم يلزم من اخذ المشتق
في تعريف المشتق منه ههنا التعريف بالاخفى لان تعيين مدلول الادراك
يكون بامر مختص به غير شامل لسائر الصفات النفسانية وهو تمثل الحقيقة
على وجه المشاهدة ولم يكن تعيين الادراك بذكر المدرك فلا يلزم التعريف
بالاخفى وهذا التعريف تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه التعقل
والتوهم والتخيل والاحساس والشيء المدرك اما نفس المدرك او غيره وغيره
اما غير خارج عنه او خارج عنه والخارج عنه اما مادي او غير مادي فهذه
اقسام اربعة والاولان بدون حلول والثاني بالحلول والاخيران لا يكون
ادراكهما بحصول نفس الحقيقة الخارجية بل بحصول مثال الحقيقة سواء كان
الادراك مستفادا من الخارجية او الخارجية مستفادة من الادراك والثالث
ادراكه بحصول صورة منتزعة عن المادة مجردة عنها والرابع لم يفتقر الى النزع
عن المادة ضرورة كونه غير مادي فقوله هو ان يكون حقيقته متمثلة عند
المدرك متناول للجميع يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده
بنفسه او بمثاله فالانتصاب بنفسه يتناول الاولين وبمثاله يتناول
الاخيرين وقوله عنده اعم من ان يكون بالحلول فيه او في آلته او بدون الحلول
فان الحضور عند المدرك يشملها والادراك يعرض له اضافتان احديهما الى
الادراك والاخرى الى المدرك فلهذا تعرض لذكرهما في التعريف وبسبب عروض الاضافتين

قوله ولم يلزم الخ يعني لا يلزم ذكر المدرك في تعريف الادراك اخذ المشتق في تعريف المشتق منه لان تعيين الادراك بذكر المدرك ... النفسانية لم يلزم ...

اشارة الى المعنى العلم الحضوري اعني ان يكون المعلوم بعينه حاضرا عند المدرك لا بصورته وبمثاله كما في ادراك الشيء ذاته وصفاته القائمة بذاته

اي بانضمام عين المعلوم في العالم

منها ادراكهما بحصول نفس الحقيقة عند المدرك والاول صح

اشارة الى العلم الفعلي وهو فالاول ان يكون الشيء حاضرا ابتداء كان تمثل الشيء ... قبل ولا انفعال الا بالامور المستقبلة ... بان ... لان الحاضر ابتداء الذي قد يكون سببا للصورة الخارجية وقد ... فتامل

يكون المدرك والمدرك متصادقين والادراك ينقسم الى ادراك بغير آلة
بان يكون المدرك بذاته يدرك والى ادراك بآلة والتنبيه على القسمين ذكر
قوله يشاهدها ما به يدرك فان كان يدرك بغير آلة فما به يدرك هو ذات
المدرك فيشاهدها الذات وان كان يدرك بآلة فما به يدرك هو الآلة فيشاهدها
الآلة والمراد بالمشاهدة الحضور فقط فيندفع ما قيل المشاهدة نوع
من الادراك فيكون اخص منه فيكون التعريف بالاخفى وكذا ما قيل انه يلزم
منه ان يكون الآلة هي المدرك ايضا فان قيل الحضور فقط عند ما به يدرك
غير كاف في الادراك فان الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت اليه النفس
لا يكون مدركا قلنا الادراك ليس حضور الشيء عند الآلة فقط بل حضوره
عند المدرك بحضوره عند الآلة ان كان ما به يدرك الآلة لا بان يكون
حاضرا مرتين احدهما عند المدرك والاخرى عند الآلة فالنفس هو المدرك
ولكن بواسطة الحضور عند الآلة ان كان ما به يدرك الآلة والحضور عند
المدرك علم من قوله هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك والحضور
عند الآلة علم من قوله يشاهدها ما به يدرك ثم الادراكات اما ان يكون
ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس اللمس والبصر والسمع والشم والذوق واما ان يكون
باطنة كالتعقل والتوهم والتخيل والادراكات الباطنة منقسمة الى تصورات
وتصديقات وذلك لانه لا يخلو اما ان لا يلحق الادراك حكم او يلحقه
حكم والاول هو التصور والثاني هو التصديق وقد اشير في صدر الكتاب
الى انقسام التعقل الى التصور والتصديق لا يقتضي عدم انقسام غير التعقل
من الادراكات الى التصور والى التصديق ثم التصديق اما ان يكون جازما
اي مانعا احتمال النقيض او لا يكون جازما والاول اي الجازم اما ان يكون
لموجب اي لدليل او لا يكون لموجب والثاني اي الذي لا يكون لموجب هو التقليد والاول
اي الذي يكون لموجب اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه سواء كان في الخارج

او عند الذاكر بتشكيك مشكك وهو الاعتقاد او لا يقبل متعلقه النقيض لا في الخارج ولا بتشكيك مشكك وهو العلم والمراد بالمتعلق النسبة الثبوتية بين طرفي التصديق اي المحكوم عليه وبه التي يرد عليها الايجاب والسلب والثاني اي التصديق الذي لا يكون جازماً فهو الشك ان كان متساوي الطرفين وان لم يكن متساوي الطرفين فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم والتصور اي تصور الشيء الخارج عن النفس هو وجود صورة المعلوم عند العالم والذي يدل على وجود هذه الصورة في العقل انا نتصور المعدوم ونميزه عن غيره تميزاً لا يتحقق الا مع الوجود وليس للمعدوم وجود في الاعيان فتعين ان يكون في الذهن واعترض عليه بانه لو كان التصور وجود صورة المعلوم في العالم لوجب ان يكون الذهن حاراً وبارداً مستقيماً ومستديراً معاً عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة والحق انهم ان ارادوا بالصورة ما يشبه المتخيل في المرآة فيحتمل ان يكون التصور وجود صورة المعلوم عند العالم فانه ح يكون التصور هو وجود مثال المعلوم في العالم والمثال مغاير في كثير من الاحكام لما له المثال واذا كان كذلك لم يلزم ان يكون الذهن حاراً وبارداً مستقيماً ومستديراً وانما يلزم ذلك لو كان تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة هو حصول نفس ماهياتها وليس كذلك بل الحاصل مثالها وان ارادوا بالصورة ما يشارك الخارجي في تمام الماهية فبطل لان الصورة عرض لانها موجودة في موضوع والمتصور قد يكون جوهراً كالاجسام وانواعها قوله والشيء قد يتصور نفسه اعتراض آخر على ان التصور هو وجود صورة المعلوم في العالم تقرير الاعتراض ان التصور لو كان وجود صورة المعلوم في العالم لزم اجتماع المثلين واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الشيء قد يتصور نفسه كتصورنا انفسنا فلو كان التصور وجود صورة المعلوم في العالم للزم من تصور الشيء نفسه وجود صورة الشيء في نفسه فيحصل فيه مثله فيلزم اجتماع المثلين لا يقال الشيء اذا تصور نفسه يكون العاقل والمعقول واحداً

فان العاقل هو الذى حضر عنده ماهية مجردة وهو اعم من الذى حضر عنده ما يغايره او ذاته فاذا تصور الشئ نفسه لم يلزم اجتماع المثلين لانا نقول حضور الشئ عند نفسه مح بالضرورة فلا بد من اجتماع المثلين او القول بان التصور ليس وجود صورة المعلوم فى العالم وقيل ان العلم امر اضافى وهو تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيتعدد العلم بتعدد المعلومات كتعدد الاضافة بتعدد المضاف اليه وقيل العلم صفة توجب العالمية والعالمية حالة لها تعلق بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعلق الصفة بامور متكثرة تكثر الصفة اذ يجوز ان يكون لشئ واحد تعلقات بامور متعددة اعلم ان علم الله تع بذاته نفس ذاته فالعالم والمعلوم والعلم واحد وهو الوجود الخاص وعلم غير الله تعالى بذاته وبما ليس خارجا عن ذاته هو حصول نفس المعلوم ففى العلم بذاته العالم والمعلوم واحد والعلم وجود العالم والمعلوم والوجود زائد فى الممكنات فالعلم غير العالم والمعلوم والعلم بما ليس خارجا عن العالم من جزئه غير العالم والمعلوم والمعلوم ايضا غير العالم فيتحقق فى الاول امر واحد وفى الثانى اثنان وفى الثالث ثلثة و العلم بالشئ الذى هو خارج عن العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم فيتحقق اربعة امور عالم ومعلوم وعلم وصورة فالعلم حصول صورة المعلوم فى العالم ففى العلم بالاشيا الخارجة عن العالم صورة وحصول تلك الصورة واضافة الصورة الى الشئ المعلوم واضافة الحصول الى الصورة وفى العلم بالاشياء الغير الخارجة عن نفسها حصول نفس ذلك الشئ الحاصل واضافة الحصول الى نفس ذلك الشئ ولا شك ان الاضافة فى جميع الصور عرض لانها تكون موجودة فى موضوع واما نفس حقيقة الشئ فى العلم بالاشيا الغير الخارجة عن العالم تكون جوهرا ان كان المعلوم ذات العالم لانه يكون تلك الحقيقة موجودة لا فى موضوع ضرورة كون ذات العالم كذلك

وعدمها

وعرضا ان كان المعلوم حال العالم لانه ح يكون تلك الحقيقة قائمة بذات العالم فيكون عرضاً واما الصورة فى العلم بالاشياء الخارجة عن العالم فان كانت صورة لعرض بان يكون المعلوم عرضا فهو عرض بلا شك ضرورة صدق حد العرض عليه فانها تكون موجودة فى موضوع وان كانت صورة الجوهر بان يكون المعلوم جوهراً فعرض ايضاً لكن فيه شبهة اما انه عرض فلصدق حد العرض عليه واما الشبهة فلان المعقول الذى هو جوهر جوهريته صفة ذاتية فماهيته من حيث هى جوهر وماهيته من حيث هى محفوظة فى الصورة العقلية منه لان انتساب الماهية الى الوجود الذهنى والخارجى لا يوجب الاختلاف فى نفس الماهية واذا كانت ماهية المعقول محفوظة فى الصورة العقلية والماهية من حيث هى لذاتها جوهر يكون الصورة العقلية ايضاً جوهراً فلا يكون عرضاً اذ يمتنع ان يكون الشئ الواحد بعينه جوهراً وعرضاً والجواب انا لانم ان الماهية من حيث هى محفوظة فى الصورة العقلية قوله لان انتساب الماهية الى الوجود الذهنى والى الوجود الخارجى لا يوجب الاختلاف فى نفس الماهية قلنا نسلم ذلك ولكن لانم ان المنتسب الى الوجود الذهنى هو ماهية المعلوم بل شبحها ومثالها والشبح والمثال لذلك الشئ مغاير له وان كان مطابقا له على معنى ان الحاصل من الشئ فى العقل هو عين الشبح واذا كانت الصورة العقلية مغايرة لماهية المعقول لا يلزم من جوهرية ماهية المعقول جوهرية الصورة العقلية فلا يكون الشئ الواحد بعينه جوهرا وعرضا واما الحصول سواء كان حصول صورة الشئ المعلوم او حصول نفس الشئ المعلوم فهو من حيث انه حصول شئ ليس بجوهر ولا عرض اذ لا يصدق عليه بهذا الاعتبار انه ماهية يكون وجودها لا فى موضوع او فى موضوع لانه بهذا الاعتبار وجود لا ماهية ذات وجود وباعتبار ان الوجود ايضا فى نفسه مفهوم عرض له وجود فى العقل يكون عرضاً لانه حينئذ يصدق عليه حد العرض

اذ يصدق عليه انه موجود في موضوع هكذا ينبغي ان يتصور العلم حتى يندفع الشبهات الواردة
عليه **قال** وعان على القول بالصورة الاول الصورة العقلية تفارقها الخارجية في انها
محسوسة ومتمانعة وممتنعة الحلول في مادة هي اصغر منها ومندفعة بحدوث ما هو اقوى
منها الثاني الصورة العقلية كلية لا على معنى انها كلية في نفسها فانها صور جزئية
في نفوس جزئية بل لان المعلوم بها كلي ولان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك
النوع سواء والعلم اجمالي يتعلق بامور متعددة باعتبار امر شامل لها وتفصيلي
يتعلق باعتبار كل واحد منها وفعلي وهو كما اذا تصور فعلا ففعله وانفعالي
كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته **اقول** وعان على القول بان العلم هو حصول
صورة المعلوم في العالم الاول ان الصورة العقلية اي المجردة عن الغواشي الغريبة
واللواحق المادية التي لا تلزم ماهية الشئ عن ماهيته الحاصلة في العقل يفارقها
الصورة الخارجية المقترنة باللواحق المادية في ان الصورة الخارجية محسوسة
في الخارج ومتمانعة لان المادة اذا حلت فيها صورة امتنع ان يحل فيها صورة
اخرى مثلها وفي ان الصورة الخارجية ممتنعة الحلول في مادة ما هي اصغر
منها وفي ان الصورة الخارجية مندفعة بحدوث صورة هي اقوى منها كما
في الكون والفساد بخلاف الصورة العقلية فانها غير محسوسة وغير متمانعة فانه يجوز
ان يحل في القوة العاقلة صور متعددة معا وغير ممتنعة الحلول فيها فان الصورة
الصغيرة والكبيرة يجوز حلولهما في العاقلة والصورة العقلية غير مندفعة بحلول
ما هو اقوى منها في العاقلة الفرع الثاني ان الصورة العقلية كلية لا على معنى انها
كلية في نفسها من حيث هي في العقل فانها بهذا الاعتبار صور جزئية في نفوس جزئية
فهي بهذا الاعتبار تكون جزئية بل الصور العقلية كلية لان المعلوم بها كلي مثلا
صورة الانسان في العقل كلية لان المعلوم بها وهو الانسان من حيث هو كلي لانه
صالح لان يكون مشتركا بين كثيرين او الصورة العقلية كلية لان نسبتها الى كل واحد
من افراد ذلك النوع على سواء على معنى انها اذا سبقت الى النفس اي واحد من تلك الافراد

يقع عنه هذه الصورة واذا سبق واحد فتأثر النفس منه بهذه الصورة لم يكن لما عداه
تأثير في النفس بصورة اخرى ولو سبق الى النفس غير الذي فرض اولا فالاثر الحاصل منه
هو تلك الصورة بعينها فالصورة العقلية بهذا الاعتبار هو الكلي والعلم الاجمالي
يتعلق بامور متعددة باعتبار شامل لها ما هو مبدأ تفاصيل تلك الامور كما اذا
علمت مسئلة ثم غفلت عنها ثم سئلت عنها فانه يحضر عندك حالة بسيطة هي
مبدأ تفاصيل تلك الامور وتفصيلي يتعلق باعتبار انكل واحد من تلك الامور
كعلمك باجزاء الماهية المركبة على وجه يكون كل جزء منها متصورا على حدة متميزا
بعضها عن البعض في العقل فان كان الكل متصورا بوجود شامل للجميع على ان يكون
وجود الجميع واحدا يكون العلم بالاجزاء اجماليا وايضا العلم فعلي بان تسبق صورة
المعلوم الى العالم فيصير تلك الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان
كما اذا تصورت شكلا فعملته وانفعالي بان يستفاد الصورة العقلية من
الموجود في الاعيان كما اذا شاهدت شيئا فعقلته كما اذا شاهدت السماء فتستفيد
صورة السماء. قال مسئلة للنفس اربع مراتب الاولى استعداد التعقل ويسمى العقل
الهيولاني والثانية ان تحصل البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات وهي العقل
بالملكة التي هي مناط التكليف والثالثة ان تحصل النظريات بحيث يتمكن من استحضارها
ويسمى العقل بالفعل والرابعة ان تستحضرها وتلتفت اليها وتسمى العقل المستفاد
اقول لما ختم مباحث الادراكات بمسئلة في مراتب النفس التي بحسب تكمل جوهرها عقلا
بالفعل وهي اربع مراتب المرتبة الاولى استعداد التعقل وهي قوة استعدادية
من شانها ادراك المعقولات الاولى وتسمى العقل الهيولاني تشبيها بالهيولى الاولى
الخالية في ذاتها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع افراد
الانسان في مبدأ فطرتهم والثانية قوة اخرى تحصل لها عند حصول البديهيات
باستعمال الحواس في الجزئيات فتهيأ لاكتساب الفكريات اما بالفكر او بالحدس
وتسمى العقل بالملكة وهي مناط التكليف والثالثة هي القوة التي لها ان تحصل

النظريات المفروغ عنها كالمشاهدة منى شاءت من غير افتقار الى اكتساب ويسمى العقل بالفعل والرابعة كال وهو ان تستحضرها وتلتفت اليها مشاهدة متمثلة فى الذهن ويسمى العقل المستفاد **قال** الثالث فى القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر وفق الارادة وهى ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضر وقيل القدرة مبدأ الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة اتفاقا والفلكية عند من يجعلها شاعرة على الاول والنباتية على الثانى والقوة العنصرية خارجة عنها وهى غير المزاج لانه من جنس الحرارة والبرودة والقوة من جنس تاثيرها والقدرة ليست كذلك والقوة مبدأ الفعل مطلقا وقد يقال للامكان الشئ مجازا والخلق ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية والفرق بينه وبين القدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء ومن منع ذلك اراد بها القوة المستجمعة بشرائط التاثير ولهذا زعم ان القدرة مع الفعل والمحبة ترادف الارادة فمحبة الله تعالى لعباده ارادة كرامتهم ومحبة العباد له ارادة طاعته والرضاء ترك الاعتراض والعزم جزم الارادة بعد التردد **أقول** المبحث الثالث فى القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر وفق الارادة والارادة ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضر اعلم ان الافعال الاختيارية لها مبادى اربعة الاول التصور الجزئى للشئ الملائم او المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغى ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلى يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئى خاص والا يلزم ترجح احد المتساويين على الباقية ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثانى شوق ينبعث عن ذلك التصور اما نحو جذب ان كان ذلك الشئ لذيذا او نافعا يقينا او ظنا ويسمى شهوة واما نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشئ مولما او ضارا يقينا او ظنا ويسمى غضبا الثالث الارادة والكراهة وهى الميل الحاصل عقيب اعتقاد النفع والميل الحاصل عقيب اعتقاد الضر والذى يدل على مغايرة الارادة والكراهة للشهوة والغضب كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها

نتناول ما يشتهيه وعند وجود الارادة او الكراهة يترجح احد طرفي الفعل
والترك اللذين نسبتهما الى القادر عليهما بالسوية * الرابع القدرة وهي القوة
المنبثة في العضلة ويدل على مغايرتها لسائر المبادى كون الانسان المشتاق المريد
غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا مريد وقيل
القدرة مبدأ الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة وفاقا لانها صفة
تؤثر وفق الارادة ومبدأ الافعال المختلفة والقوة الفلكية عند من يجعلها
شاعرة قدرة على الاول لانها تؤثر وفق الارادة وليست بقدرة على الثاني
لانها لا تكون مبدأ الافعال المختلفة والقوة النباتية قدرة على الثاني لانها
مبدأ الافعال المختلفة وليست بقدرة على الاول لانها لا تؤثر وفق الارادة م
والقوة العنصرية ليست بقدرة لا على الاول لانها لا تؤثر وفق الارادة ولا على
الثاني لانها ليست بمبدأ الافعال المختلفة والقدرة غير المزاج لان المزاج
كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون من جنس هذه
الكيفيات الاربع فيكون تأثيره من جنس تأثير الكيفيات الاربع والقدرة ليست
كذلك فان تأثيرها الفعل والقوة مبدأ الفعل مطلقا سواء كان الفعل مختلفا
او غير مختلف بشعور وارادة اولا فيتناول القوة الفلكية والعنصرية والنباتية
والحيوانية وقد رسمت القوة بانها مبدأ التغيير في آخر من حيث هو آخر وفائدة القيد
الاخير ان الشيء الواحد ربما صار مبدأ لتغير صفة في نفسه كالطبيب اذا عالج نفسه
لكن من حيث انه معالج فيكون تأثيره في الحقيقة في آخر لا في نفسه وقد يقال القوة
لامكان الشيء مجازا فان القوة التي هي قسيمة الفعل امكان الشيء مع عدم حصوله
بالفعل والامكان جزء من معناها فيقال القوة لامكان الشيء مجازا تسمية للجزء
باسم الكل والخلق ملكة يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق فكر وروية
والفرق بين الخلق والقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السوية فانها صالحة
للضدين فانه اذا انضم اليها ارادة احد الضدين يحصل بها واذا انضم اليها ارادة

الاخر يحصل بها بخلاف الخلق فانه لا يكون نسبته الى الضدين على السواء فان الخلق
لا يكون صالحا لان يقع بها الضدان بل يكون صالحا لاحد الضدين فقط ومن منع
كون القدرة نسبتها الى الضدين على السواء اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط
التأثير فانه اذا كانت القدرة هي القوة المستجمعة لشرائط التأثير اي مجموع الامور
التي يترتب عليها الاثر فلا شك ان القدرة ليست بصالحة لان يقع به الضدان
لانها لو كانت صالحة للضدين لو وقع بها الضدان لوقوع الاثر عند علته التامة
ولاجل انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير زعم ان القدرة مع الفعل
ضرورة وجوب الاثر عند وجود العلة التامة والمحبة ترادف الارادة فمحبة الله
للعباد ارادة كرامتهم ومحبة العباد لله تعالى ارادة طاعته وقد يطلق المحبة على تصور
كمال من لذة او منفعة او مشاكلة وذلك كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه
لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه واما محبة الله عند العارفين فهو تصور
الكمال المطلق فيه والرضا من العبد ترك الاعتراض والرضا من الله تعالى ارادة
الثواب والعزم جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة عن
الآراء العقلية وعن الشهوات والنفرات المتخالفة فان لم يحصل ترجيح لطرف حصل
التحير وان وجد حصل العزم **قال** الرابع اللذة والالم بديهيا التصور وقولهم
اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي فيه نظر لانا نجد من انفسنا حالة
مخصوصة ونعلم انا ندرك ملائما ولا نعلم ان تلك الحالة هي نفس الادراك او غيره
وبتقدير المغايرة فاللذة كلاهما او احدهما وما قيل من ان اللذة هي دفع الالم خطاء
لان الانسان قد يلتذ بالنظر الى وجه حسن والوقوف على مسئلة والعثور على
مال فجاءة بلا خطور سابق **اقول** المبحث الرابع كل من اللذة والالم بديهي التصور
لانهما من الوجدانيات وقد عرفت ان الوجدانيات لا يحتاج حصولها الى نظر
وفكر وقول الحكماء اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي فيه نظر فانا نجد
من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونعلم ايضا انا ندرك هذه

الاشياء الملائمة ولا نعلم ان تلك الحالة المخصوصة هل هي نفس هذا الادراك او لازمه
او ملزومه او لا لازمه ولا ملزومه ولا يكفي في بيان انها نفس هذا الادراك ان
يقال انا نجدها به فيكون هو هو لان هذه حجة لفظية وللسائل ان يقول ان كنت
جعلت اسم اللذة اسما لهذا الادراك فلا منازعة فيه لكن لم قلت ان الحالة المخصوصة
التي نجدها من النفس هي نفس هذا الادراك ولا شك ان هذا المطلب لا يتحقق بهذا
الوجه وبتقدير مغايرة الحالة المخصوصة فاللذة كلاهما اى الحالة المخصوصة والادراك
او احدهما فلا يحصل الجزم بان اللذة هي الادراك وقد رسم الشيخ في الاشارات
اللذة بحسب اللفظ بانها ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك
من حيث هو كمال وخير والالم بانه ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك
من حيث هو آفة وشر والادراك قد مر تعريفه والنيل الوجدان ولم يقتصر على
الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول شبحه ومثاله والنيل لا يكون الا
بحصول نفسه واللذة لا تتحقق بحصول مثال اللذيذ بل تتحقق بحصول نفسه وانما
لم يقتصر على النيل لان اللذة لا تتحقق بدون الادراك والنيل لا يدل عليه بالالتزام
وانما ذكرهما اذ لم يوجد لفظ دل على مجموعهما بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة
واردفه بالاخص الدال عليه بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم
يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل ادراك وصول
الملتذ الى اللذيذ وانما قال لما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا
وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون
كمالا وخيرا بالنسبة اليه وهو يعتقد كماليته وخيريته فيلتذ به فالمعتبر في اللذة
كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا هو الكمال والخير
بالقياس الى الغير ومعناهما ما هو حصل لما من شانه ان يكون ذلك الشيء حاصلا
له اى مناسب له ويليق به والفرق بين الكمال والخير بالاعتبار فان ذلك الشيء
الحاصل المناسب من حيث انه اقتضى براءة ما من القوة للشيء الحاصل له كمال

---

المراد من الادراك الوصول الى ذات الملائم غير اللذة
لا الى مجرد صورته فان تخيل اللذة
ولهذا كان الاقرب ما قال ابن سينا ان
اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير من حيث هو كذلك شرح مقاصد

فان الانسان قد يتصور ذات
ولا يلتذ بمجرد تصورها وحصول مثالها
عنده بل لا بد في ذلك من نيلها ايضا شرح مقاصد

وهي بعينها في التعريفات لا يقال قد فسر
النيل بالوجدان والوجدان نوع من
الادراك فيكون دالا عليه بالتضمن كدلالة
الاجناس السافلة على الاجناس التي فوقها
وهي معتبرة قطعا لانا نقول المراد بالوجدان
المذكور ههنا هو الاضافة والوصول لا
الادراك الباطني كما في القضايا الوجدانية حاشية تجريد

اي قدم الادراك الذي هو اعم لان تقديم
الاعم في التعريفات اولى واوجب

لان الحجة معقولية والحجة المعقولية ينبغي ان تكون
مشتركة بين كل احد فلا فرق بين المتخاصمين
لمحصه

ومن حيث انه مؤثر خير وانما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما
واخر الخير لافادته التخصيص لذلك المعنى وانما قال من حيث هو
كمال وخير لان الشئ قد يكون كمالا وخيرا من وجه دون وجه
والالتذاذ به مختص بالوجه الذى هو كمال وخير منه اى من ذلك
الوجه فهذه ماهية اللذة ومقابلها ماهية الالم ويعرف فائدة
القيود ثمه عند معرفة فائدة القيود ههنا وزعم محمد بن زكريا
الطبيب ان اللذة رفع الالم والعود الى الحالة الطبيعية وسبب
هذا الظن اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لان اللذة لا تتم
لنا الا بالادراك والادراك الحسى وخصوصا اللمسى انما يحصل
بالانفعال عن الضد فاذا استقرت الكيفية لم يحصل الانفعال
وهذا باطل فانه اذا وقع بصر الانسان على وجه مليح يلتذ بالنظر
اليه مع انه لم يكن له شعور بذلك الوجه قبل ذلك حتى يجعل تلك
اللذة خلاصا عن الم الشوق اليه وكذلك قد يحصل للانسان
بالوقوف على مسئلة لذة عظيمة من غير خطور سابق حتى يجعل تلك
اللذة رفع الم الشوق اليه وكذلك قد يحصل للانسان لذة عظيمة
بالعثور على مال فجاة بلا خطور سابق قال الخامس في الصحة
والمرض الصحة حال او ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها
سليمة والمرض بخلافه فلا واسطة واما الفرح والحزن والحقد
وامثال ذلك فغنية عن البيان اقول المبحث الخامس
في الصحة والمرض الصحة حالة او ملكة بها تصدر الافعال
عن موضوعها سليمة والمرض بخلافه اى حالة او ملكة
بها تصدر الافعال عن موضوعها غير سليمة فلا واسطة بينهما
لانه عين كون الموضوع الواحد بالنسبة الى الفعل الواحد في الوقت

لم يحصل الشعور فلم يحصل اللذة فلما لم يحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الطبيعية ظن ان اللذة بعينها هى تلك الانفعال مع

الواحد بحيث يكون سليماً اولا يكون فلا واسطة بين الصحة والمرض ومن اثبت
الواسطة بينهما عنى بالمرض كون الحى بحيث يختل جميع افعاله وبالصحة كون الحى
بحيث يسلم جميع افعاله فبينهما واسطة وهو كونه بحيث يسلم بعض افعاله دون
بعض او فى بعض الاوقات دون بعض واما الفرح والحزن والحقد وامثال ذلك
مثل الغضب والغم والخجل والهم فغنية عن البيان لان كل واحد يدرك بالضرورة
حقائق هذه الامور ويميزها عن غيرها فتستغنى عن التعريف وهذه الكيفيات
تابعة لانفعالات خاصة بالروح الذى فى القلب وتلك الكيفيات تشتد
وتضعف بسبب اشتداد الانفعال وضعفه قال واما القسم الثالث
وهو الكيفيات المختصة بالكميات وهى اما ان تكون عارضة للكميات
وحدها اما للمتصلات كالاستقامة والاستدارة والانحناء والشكل
واما للمنفصلات كالزوجية والفردية والاولية والتركيب واما ان تكون
مركبة عنها وعن غيرها كالخلقة المركبة عن الشكل واللون اقول لما
فرغ من القسم الثانى من الكيفيات شرع فى القسم الثالث منها
وهو الكيفيات المختصة بالكميات اى التى تعرض للكميات بالذات اولا
وبواسطة الكميات لغيرها والكيفيات المختصة بالكميات اما ان تكون عارضة
للكميات وحدها اى من غير ان تتركب مع غيرها واما ان تكون عارضة
لا وحدها بل تكون مركبة عنها وعن غيرها اما الكيفيات العارضة
للكميات وحدها فاما ان تكون عارضة للكميات المتصلة كالاستقامة
والاستدارة والانحناء والشكل والاستقامة هى كون الخط بحيث ينطبق
اجزاؤه المفروضة بعضها على بعض على جميع الاوضاع كالاجزاء المفروضة
للقوس فانه اذا جعل مقعر احد القوسين فى محدب الآخر ينطبق احدهما على الآخر
واما على غير هذا الوضع فلا ينطبق والاستدارة كون السطح بحيث
يحيط به خط واحد يفرض فى داخله نقطة نسبة جميع الخطوط المستقيمة

الخارجة منها اليه والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم واما ان تكون عارضة للكميات المنفصلة كالزوجية والاولية وهى كون العدد بحيث لا يعده غير الواحد كالثلثة والخمسة والسبعة والتركيب وهو كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة التى يعدها الاثنان والستة التى يعدها الثلثة والاثنان واما الكيفيات التى تكون مركبة عنها وعن غيرها فكالخلقة المركبة من الشكل واللون قال واما القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية فهى ان كان استعدادا نحو اللاقبول كالصلابة يسمى قوة وان كان استعدادا نحو القبول يسمى ضعفا ولا قوة اقول لما فرغ من القسم الثالث من الكيفيات شرع فى القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية وهى الاستعدادات المتوسطة بين طرفى النقيض اى اللاانفعال والانفعال واللاقبول والقبول فان كان استعدادا شديدا نحو اللاقبول واللاانفعال كالصلابة والمصاحية يسمى قوة وان كان استعدادا شديدا نحو القبول والانفعال يسمى ضعفا ولا قوة كاللين والمراضية قال الفصل الرابع فى الاعراض النسبية وفيه مباحث الاول فى هليتها انكرها جمهور المتكلمين الا الاين وقالوا لو وجدت لوجد حصولها فى محالها وتسلسل احتج الحكماء بانها تكون محققة ولا فرض ولا اعتبار فهى اذا من الخارجيات وليست اعداما لانها تحصل بعد ما لم تكن ولا ذات الجسم لانه لا يقاس الى الغير ونوقض بالفنا والمضى اقول لما فرغ من الفصل الثالث فى الكيف شرع فى الفصل الرابع فى الاعراض النسبية وهى السبع الباقية الاين والاضافة ومتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل وذكر فى هذا الفصل ثلثة مباحث الاول فى هليتها الثانى فى الاين الثالث فى الاضافة البحث الاول فى هلية الاعراض النسبية اى وجودها انكر هلية الاعراض النسبية



وانه ولا ابعاد بالمقدار لان الشكل موجود فى الجسم التعليمى وبواسطته يوجد فى الجسم الطبيعى والجسم الا ان يراد بالجسم الجسم التعليمى منه

اى من الكيفيات العارضة للكميات وعن غيرها فكالخلقة فانها مركبة من الشكل واللون وباعتباره يوصف الشخص بالحسن والقبح

والشكل كيفية عارضة للمقدار واللون ليس كذلك ولقائل ان يقول اللون ايضا لا يعرض الجسم ليس بملون بل الملون هو السطح عند المحققين حلبى

فان الحسن والقبح انما يعرضان للخلقة لا للون وحده ولا للشكل وحده فقط تقرير

جمهور المتكلمين وقالوا الاعراض النسبية لا وجود لها في الخارج الا الاين واحتجوا
على ان الاعراض النسبية ليست بموجودة في الخارج بانها لو وجدت الاعراض النسبية
في الخارج لوجدت في محالها وحصولها في محالها نسبة بينها وبين محالها وتلك النسبة
ايضا في المحل وكانت ايضا عرضا غير ذاتها وذلك الغير ايضا حاصل في المحل فيكون حصوله
في المحل زائدا عليه ويلزم التسلسل اعلم ان هذه المقولات السبع لو كانت نسبا
لكانت انواعا لجنس عال ولم تكن اجناسا عالية فيكون الاجناس العالية من الا
عراض ثلثة كما وكيفا ونسبة والسبع الباقية انواع مندرجة تحت النسبة ومن
جعل السبع اجناسا عالية لم يعن بها ما يدخل النسبة في ذاتها بل ما تعرض النسبة
لها الا الاضافة فان مفهومها النسبة ومستدعية لتكرر النسبة واحتج الحكماء
على ان الاعراض النسبية موجودة في الاعيان بان الاعراض النسبية تكون محققة
ولا فرض ولا اعتبار مثلا كون السماء فوق الارض امر حاصل سواء وجد الفرض
والاعتبار او لم يوجد فهو اذا من الخارجيات وليست اعداما لانها تحصل بعد ما لم تكن
فان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون
عدمية والا لكان نفي النفي نفيا وهو محال فالفوقية امر ثبوتي وليست هي ذات الجسم
لان ذات الجسم من حيث هي غير معقول بالقياس الى الغير والفوق من حيث هو
فوق معقول بالقياس الى الغير ونوقض احتجاج الحكماء بالفناء والمضي تقرير النقض
ان احتجاج الحكماء لو كان صحيحا يلزم ان يكون الفناء والمضي عرضين موجودين
في الاعيان واللازم باطل والا يلزم ان يكون وصف الفناء والمضي عرضا حقيقيا
قائما بالفاني والماضي حال عدمهما فيكون الموجود قائما بالمعدوم وهو محال اما
الملازمة فانا نحكم على الامس بانه فان وماض سواء وجد الفرض والاعتبار
او لم يوجد فهما اذا من الخارجيات وليسا من الاعدام لانهما حصلا بعد ما لم
يكونا فان الامس قد لا يكون فانيا وماضيا ثم يصير فانيا وماضيا والفناء
والمضي اللذان حصلا بعد العدم لا يكونان عدميين والا لكان نفي النفي نفيا

وهو مح فالفناء والمضى ثبوتيان وليسا هما نفس اليوم لعدم تحققهما عند
تحقق ذلك اليوم فهما عرضان موجودان واعلم ان كون الشئ عقليا كفوقية
السماء يباين كونه فرضيا فان تحتية السماء ربما تفرض بل العقلى هو الذى
يجب ان يحدث فى العقل اذا عقل العقل ذلك الشئ كفوقية السماء
واما الفرضى فهو الذى يفرضه الفارض وان كان محالا والذهنى يشمل
الفرضى والعقلى ويجب ان يفهم كل واحد منهما لئلا يقع بسبب الاشتباه
غلط قال الثانى فى الاين ويسميه المتكلمون كونا وقالوا حصول الجوهر
فى آنين فصاعدا فى مكان واحد سكون وفى مكانين حركة فحصوله اول
حدوثه لا حركة ولا سكون وقال الحكماء الحركة كمال اول لما هو بالقوة
وبيانه ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا وتفارق غيره
من حيث ان حقيقته ليست الا التأدى الى الغير فيكون ذلك الغير متوجها
اليه ممكن الوجود لينافى التأدى اليه فيكون حصوله كمالا ثانيا وذلك
التوجه ما دام كذلك يبقى شئ منه بالقوة والا لكان وصولا لا توجها
فتبين انها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة وحاصله قريب
مما قاله قدماؤهم وهو انها خروج عن القوة الى الفعل على سبيل التدريج
اقول * المبحث الثانى فى الاين والاين هو حصول الجسم فى المكان
ومفهومه انما يتم بنسبة الجسم الى المكان الذى هو فيه فان نسبته الى المكان
من لوازمه لا انه نفس النسبة الى المكان ويسمى المتكلمون الاين كونا
وقالوا حصول الجوهر آنين فصاعدا فى مكان واحد سكون وحصول
الجوهر آنين فى مكانين حركة فحصول الجوهر اول حدوثه لا حركة ولا سكون لخروجه
عن حديهما وهذا الحد للحركة والسكون مبنى على القول بالجوهر الفرد وتتالى
الآنات وتتالى الحركات للافراد الغير المتجزية وقال الحكماء الحركة كمال اول لما هو
بالقوة من جهة ما هو بالقوة وبيان هذا الحد ان الحركة امر ممكن الحصول

للجسم

للجسم فيكون حصول الحركة للجسم كمالا له لان كمال الشيء ما يكون فيه بالقوة ثم يخرج
الى الفعل والحركة كذلك والحركة تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة ويفارق
الحركة غيرها من الكمالات من حيث ان حقيقة الحركة ليست الا التادى الى الغير
وما كان كذلك فله خاصتان احديهما انه لابد هناك من مطلوب متوجه اليه
ممكن الحصول ليكون التادى تاديا اليه فيكون حصول ذلك الغير المتادى
اليه كمالا ثانيا وثانيهما ان ذلك التوجه ما دام كذلك فانه يبقى الشيء منه
بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصد لانه اذا
وصل الى المقصد كان وصولا لا توجها وما دام كذلك فقد بقي منه شيء
بالقوة فالحركة حال حصولها بالفعل تتعلق بقوتين احديهما قوة الباقى
من الحركة والثانية قوة المتادى اليه وكل من الحركة وذلك الامر المتادى اليه
كمال للمتحرك الا ان الحركة كمال اول وذلك الامر المتادى اليه كمال ثان وعند الحركة
بالفعل كلا الكمالين بالقوة اما الكمال الثانى فظ واما الكمال الاول الذى هو
الحركة فلان الحركة حال حصولها بالفعل لم تحصل بحيث لم يبق شيء منها بالقوة
فتبين ان الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وانما قيد بقوله
من جهة ما هو بالقوة لان الحركة ليست كمالا اول لما هو بالقوة من كل جهة فانها
ليست كمالا اول له من حيث هو بالفعل بل كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو
بالقوة واحترز به عن الصورة النوعية فانها كمال للمتحرك الذى لم يصل الى المقصد
فيكون الصورة النوعية كمالا اول لما هو بالقوة لكن لا يكون كمالا اول من الجهة التى هو بها
بالقوة فان الصورة النوعية ليست كمالا اول لما هو بالقوة من هذه الجهة الخاصة
بل يكون الصورة النوعية كمالا اول له مطلقا سواء كان من جهة انه بالقوة او من جهة
انه بالفعل فالمصر وحاصل هذا الحد قريب مما له قدماء الفلاسفة وهو ان
الحركة خروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج وبيان هذا الحد ان الموجود يستحيل
ان يكون بالقوة من كل وجه والا لكان وجوده وكونه بالقوة ايضا بالقوة فيكون القوة

قوله فتبين انها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة

حاصلة وغير حاصلة هذا خلف بل يجب ان يكون بالفعل من كل وجه او من بعض الوجوه
وكل ما هو بالقوة فاما ان يكون خروجه الى الفعل دفعة وهو المسمى بالكون او على
التدريج وهو الحركة فالحركة هي الحصول او الحدوث او الخروج الى الفعل يسيرا
يسيرا او على التدريج لا دفعة وهذا المعنى يقارب ما ذكر وقد طعن ارسطو في هذا
التعريف فقال لا يمكن تفسير قولنا يسيرا يسيرا او على التدريج الا بالزمان
المعرف بالحركة فيلزم الدور وقولنا لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بالدفعة المعرفة
بالآن المعرف بالزمان المعرف بالحركة فيلزم الدور واجاب الامام بان تصور
ماهية الدفعة والتدريج اولي وكذلك يسيرا يسيرا فانه حاصل لمن لم يخطر بباله
شيء من مباحث الحكماء عن الآن والزمان فاندفع الدور وفيه نظر فان كون ماهية
الدفعة وماهية التدريج اوليا ممنوع **قال** وذلك قد يكون في الكم
كالتخلخل والتكاثف وهما ازدياد المقدار وانتقاصه من غير ضم ولا فصل
وكالنمو والذبول وهما ازدياد وانتقاص يكونان بهما وفي الكيف كاسوداد
العنب وتسخن الماء وتسمى استحالة وفي الوضع كحركة الفلك وتسمى حركة دورية
وفي الاين كالحركة من مكان الى مكان آخر وتسمى نقلة ولا يكون في الجوهر لان
حصوله دفعة ويسمى كونا ولا في سائر المقولات لانها تابعة لمعروضاتها **اقول**
اعلم ان المراد بقولهم ان مقولة كذا تقع فيها الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع تلك
المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع تلك المقولة الى صنف
آخر من ذلك النوع وليس المراد بقولهم ان مقولة كذا تقع فيها الحركة انه
المقولة موضوع حقيقي للحركة ولا ان المقولة بتوسطها يحصل الحركة للجوهر على معنى
ان الحركة تقوم اولا بالمقولة وبتوسطها تعرض للجوهر ولا ان المقولة جنس للحركة
اذا تحقق ذلك فنقول المقولات التي تقع الحركة فيها اربع كم وكيف واين ووضع
والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والآخر النمو والذبول
اما التخلخل فهو ازدياد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو انتقاص

مقدار الجسم من غير فصل جزء منه اما جواز وقوع التخلخل والتكاثف فلان الهيولى لا يكون
لها في نفسها مقدار لان حصول المقدار لها بسبب مقارنة الصورة فيجوز ان لا يختص
ذاتها بمقدار دون ما هو اكبر واصغر منه فيجوز ان يخلع مقدارا صغيرا ويلبس كبيرا
وبالعكس والذي يدل على وقوع التخلخل والتكاثف وجهان احدهما دخول الماء
في القارورة المكبوبة على الماء تقريره ذلك ان القارورة اذا مصت فكبت على الماء
يدخل الماء فيها ودخول الماء فيها لا يتصور الا بوجهين احدهما ان القارورة اذا
مصت خرج منها الهواء وبقي مكان الهواء الخارج خاليا فيدخل فيها الماء عند
الكب والثاني ان الهواء الباقي فيها بعد المص ازداد مقداره بسبب المص ليشغل المكان
وتكاثف ببرد الماء او بطبعه عند صعود الماء فرجع الى حجمه الطبيعي والاول ممتنع
لامتناع الخلاء فتعين الثاني فيقع التخلخل والتكاثف والوجه الثاني تصدع الآنية
عند الغليان تقريره ان الآنية اذا ملئت ماء وسد رأسها واغليت فعند الغليان
ينصدع والانصداع لا يتصور الا من ثلثة وجوه احدها بسبب حركة ما هو
فيها الى الخارج والثاني بسبب حركة ما هو خارج عنها الى داخل والثالث بسبب ازدياد
مقدار ما فيها والاولان محالان اما الاول فلان تلك الحركة ان كانت الى جهة
وجب ان ينتقل الآنية اليها لان نقلها اسهل من صدعها وان كانت الى جهات لزم صدور
الافعال المتخالفة عن الطبيعة المتشابهة واما الثاني فلانه لا ثقبة فيها فيمتنع
ان يدخل فيها ما هو خارج عنها الى داخل واما النمو فهو ازدياد مقدار الجسم بسبب ضم
جسم آخر بحيث احدث فيه منافذ ودخل فيها واشتبه بطبيعته زيادة في جميع
الاقطار على تناسب طبيعي والذبول مقابله وهو انتقاص مقدار الجسم في الاقطار
الثلثة بسبب فصل بعض اجزائه ووقوع النمو والذبول ظاهر لا حاجة الى دليل يقام عليهما
ووقوع الحركة في الكيف للاستحالة المحسوسة كاسوداد العنب وتسخن الماء فانا نشاهد
الماء البارد صار حارا بالتدريج والماء الحار صار باردا بالتدريج والحركة
في الكيف تسمى استحالة لا يقال لا نسلم ان الماء البارد اذا صار حارا يكون تغيرا في هذا

النوع من الكيفية حتى يلزم ان لا يكون حركة فى الكيف وانما يكون حركة فى الكيف لو لم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق الكمون والبروز كما هو مذهب اصحاب الكمون والبروز فانهم يقولون الاجسام لا يوجد فيها شئ من العناصر بسيطا صرفا بل كل جسم مختلط من جميع الطبايع الا انه يسمى باسم الغالب عليه فاذا لقيه جسم من جنس ما كان مغلوبا فيه يظهر ذلك المغلوب عن الكمون الى البروز ويقاوم الغالب ويختلط به فيحس بالمجموع احساسا لا يمكن التميز بين احادها فيخيل هناك امر بين الحرارة والبرودة لانا نقول الجزم ببطلان القول بالكمون والبروز حاصل فان الحس يكذبهما لان الماء لو كان فيه اجزاء نارية فاذا لاقته البشرة فلا يخلو اما ان يصل الى تلك الاجزاء سطح البشرة حال كونها كامنة اولا وكلاهما باطل اما الاول فلان البشرة لو وصلت اليها لوجب ان تحس بسخونتها كما تحس بها اذا اصاب الماء تحا والحس يكذبه واما الثانى فلان الماء لطيف يسهل تفريق اتصاله ببعض اجزائه عن البعض لاسيما تفريق اتصاله عما يكون اتصاله به غير طبيعى فان اتصال الماء بالنار غير طبيعى فان قيل ان الحرارة فى الماء الحار ليست على سبيل الاستحالة ولا على سبيل البروز بل انما يسخن الماء بسبب نفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له اجيب بان الجسم مثلا لو كانت حرارته بسبب ورود الاجزاء النارية الواردة عليه من جانب الخارج لكانت الاجزاء النارية الظاهرة فيه مساوية للاجزاء النارية الواردة عليه وليس كذلك فان جبلا من الكبريت اذا لاقته نار قليلة كشعلة المصباح يصير كله نارا ويحترق والحركة فى الوضع بان يتبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدريج كحركة الفلك وتسمى دورية فان قيل ان الفلك كل جزء منه متحرك فى المكان وكلما كان كل جزء منه متحركا فى المكان فالكل منه متحرك فى المكان اجيب بان الفلك لا جزء له بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له اجزاء فهى لا تفارق امكنتها بل الجزء المماس لجزء مكان الكل يفارق جزء مكان الكل ان كان الكل فى مكان وليس مكان الجزء جزء مكان الكل بل جزء مكان الكل جزء مكان الجزء ان كان الجزء المفروض مما له جزء مكان الكل وذلك لان جزء مكان الكل لا يحيط بالجزء والمكان محيط فليس اذا فارق كل جزء مما يحيط مكان الكل جزء مكان الذى هو جزء مكان الكل فالكل يفارق مكانه نفسه لانه فرق بين قولنا كل جزء وبين قولنا مجموع الاجزاء وذلك لان قولنا كل جزء قد يكون نصف المجموع والمجموع لا يكون نصف نفسه لان للمجموع حقيقة خاصة مباينة

الحقيقة كل واحد من الاجزاء وفي الاين لحركة من مكان الى اخر بان يتبدل مكان المتحرك بتلك
الحركة وتسمى نقلة    واما الجوهر فلا يكون فيه الحركة لان حصول الجوهر دفعة ويسمى كونا
وذلك لان الجوهر اما بسيط واما مركب والجوهر البسيط يوجد دفعة ويفسد دفعة فلا يوجد
بين قوته الصرفة وفعله الصرف كمال متوسط لان الحقيقة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والنقص
لانها ان قبلت الاشتداد والنقص فلا يخ اما ان يبقى نوع الجوهر في وسط الاشتداد والنقص
ولا يبقى فان بقى فما تغيرت الحقيقة الجوهرية بل تغير عارض لها فقط فيكون هذا استحالة
لا كونا وان لم يبق نوع الجوهر فيكون الاشتداد قد حصل جوهر آخر وكذا في كل آن يفرض في وسط
الاشتداد يحدث جوهر آخر ويبطل الاول فيكون بين جوهر وجوهر امكان انواع جوهرية
غير متناهية كما في الكيفيات وذلك مح في الجواهر دون الكيفيات اما بيان امتناعه في الجواهر
فلان الجواهر البسيطة المتعاقبة في الآنات لا يوجد شئ منها في زمان والا لما وقعت
الحركة حال الحركة لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منها في آن فلا يخ من ان يكون
بين جوهرين متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون شئ من الجوهرين المتعاقبين موجودا فيه
او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو مح والاول يلزم منه ان لا يكون ذات
المتحرك موجودا حال الحركة وهو مح بالضرورة    واما بيان عدم استحالته في الكيفيات
فلانه على تقدير ان يكون بين كل كيفيتين متعاقبتين كل منهما في آن زمان لا يكون شئ منهما
موجودا فيه لم يلزم منه مح لان الذات المتحركة هو موضوع الكيفيات وموضوع
الكيفيات يجوز بقاؤه بدون الكيفيات بخلاف الجواهر فان الذات المتحركة هو الجوهر
المتقدم ومادته وعلى التقديرين لا يبقى زمان انعدام الجوهرين المتعاقبين فلا يكون
المتحرك موجودا    واما الجواهر المركبة فلا تنعدم بانعدام جزء منها وبانعدام كل جزء منها دفعة لما
فانعدام المركب دفعة فلا يقع فيها حركة ولا تقع الحركة في المقولات الخمس الباقية فانها
تابعة لمعروضاتها    اما المضاف فلانها طبيعة غير مستقلة بالمعقولية فهي تابعة لمعروضها
فان كان معروضها قابلا للحركة كان المضاف في ايضا قابلا للحركة لانه لو بقى على حالة واحدة عند
تغير الموضوع لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض بخلافه وكذا متى تابع المتبوعه

فاذا كان متنوعه يقع فيه الحركة كان متى يقع فيه الحركة بتبعيته واما الجدة فتقع دفعة
فلا تقع فيها حركة واما مقولتا الفعل والانفعال فلا يتصور فيهما حركة وذلك لان
الشئ لو انتقل من التبرد الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون التبرد باقيا عند التسخن او لا
والاول باطل لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ويمتنع ان يكون الشئ
الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين وكذا الثاني لان التبرد اذا لم يكن باقيا
عند التسخن فالتسخن انما يوجد عند وقوف التبرد فبينهما زمان سكون والا يلزم
تتالي الآنات **قال** ولابد لكل حركة من ستة امور ما منه الحركة وما اليه وما فيه
وماله وما به والزمان وتشخص الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها وزمانها وما هي فيه
اذ الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين وقد ينتقل وينمو في آن واحد ومتى اتحد ذلك اتحد
المبدأ والمنتهى لامحالة ولا عبرة بوحدة المحرك وتعدده وتنوعها بتنوع ما منه وما اليه
كالهبوط والصعود وما فيه كاخذ الابيض الى الصفرة الى الحمرة الى السواد والى الفستقية الى الخضرة
الى السواد ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان اذ قد يتنوعه لجواز اشتراك
المختلفات في اثر او عارض ومعروض واحد واختلافها الجنسي باعتبار ما هي فيه
كالنقلة والاستحالة والنمو وتضادها ليس لتضاد المحرك والزمان لما سبق وما فيه
لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق بل لتضاد ما منه وما اليه اما بالذات كالفسو
والتبيض او بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأهما ومنتهاهما نقطتان متماثلتان تعرض
لهما تضاد من حيث ان احديهما صارت مبدأ والاخرى منتهى وانقسامها بانقسام الزمان
وبانقسام المسافة **اقول** ولابد لكل حركة من ستة امور ما منه الحركة اي المبدأ وما اليه
الحركة اي المنتهى وما فيه الحركة اي المقولة التي وقع فيها الحركة كالكم والكيف والوضع
والاين وماله الحركة اي المتحرك وهو الموضوع للحركة وما به الحركة اي المحرك والزمان وتشخص
الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها اي المتحرك فانه ان تعدد الموضوع لم يكن الحركة واحدة
بالشخص لامتناع قيام العرض الواحد بالشخص بموضوعين وبوحدة زمانها فانه لو تعدد
الزمان لم يكن الحركة واحدة بالشخص فان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان او سخان

من بياض الى سواد فى زمان ثم انتقل من المكان الاول الى المكان الثانى واستحال من البياض الى السواد لم يكن الانتقال الاول والاستحالة الاولى بعينه الثانى لامتناع اعادة المعدوم لان الانتقال الاول والاستحالة الاولى انعدم بانقضاء الزمان الاول وبوحدة ما هى فيه اى المقولة التى وقع فيها الحركة لانه لو تعددت المقولة لم يتحقق الحركة الواحدة بالشخص قوله اذ الواحد قد يتحرك الى جهتين فى زمانين تعليل لاعتبار وحدة الزمان فى تشخص الحركة تقريره ان المتحرك الواحد قد يتحرك الى جهتين فى زمانين فى مسافة واحدة فيتعدد الحركة بتعدد الزمان مع وحدة الموضوع ووحدة ما فيه الحركة فيتحد الحركة بوحدة الزمان قوله وقد ينتقل وينمو فى زمان واحد تعليل لاعتبار وحدة ما فيه الحركة فى تشخص الحركة تقريره ان المتحرك الواحد فى زمان واحد قد ينتقل من مكان الى مكان وينمو فيكون الموضوع واحدا والزمان واحدا فلم يتحد الحركة بالشخص بسبب تعدد ما فيه الحركة ومتى يتحد الامور الثلثة اى الموضوع والزمان وما فيه اتحد المبدأ والمنتهى لا محالة فان وحدة المبدأ والمنتهى لازمة لوحدة الامور الثلثة لكن وحدة كل من الثلثة غير كافية فان المتحرك من مبدأ واحد قد ينتهى الى شيئين فى زمانين وبالعكس اى المنتهى الى شئ واحد قد يتحرك من مبدأين فى زمانين ولا عبرة بوحدة المحرك وتعدده فى كون الحركة واحدة بالشخص فانه لو قد رمحرك حرك جسما وقبل انقطاع حركته حركه محرك آخر كانت الحركة واحدة بالشخص مع تعدد المحرك وانما كانت الحركة واحدة بالشخص لان الحركة المتصلة وان صدرت عن محركين يبقى هويتها الاتصالية فيكون واحدة بالشخص وتنوع الحركة بتنوع المبدأ والمنتهى فان الصعود اى الحركة من المركز الى المحيط يخالف الهبوط اى الحركة من المحيط الى المركز بالنوع وكذا تنوع الحركة بتنوع ما فيه الحركة كاخذ الابيض الى الصفرة الى الحمرة الى السواد واخذ الابيض الى الفستقية الى الخضرة الى السواد ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان ان فرض تنوع الزمان اما المحرك فلجواز اشتراك المختلفات فى اثر واحد فان المحركات المختلفة قد يفعل كل واحد منها حركة موافقة فى النوع لحركة اخرى واليه اشار بقوله لجواز اشتراك المختلفات فى اثر واحد واما الموضوع فلجواز اشتراك المعروضات المختلفة فى عارض واحد والمعروض موضوع للحركة والحركة عارضة له فجاز ان يختلف الموضوعات بالنوع مع اتحاد الحركة بالنوع واليه اشار

بقوله او بعارض اى لجواز اشتراك المعروضات المختلفة اى الموضوعات المختلفة فى عارض واحد
واما ثانيا الزمان فلانه عارض للحركة ولجواز اشتراك العوارض المتنوعة فى معروض واحد
بالنوع ولاختلاف الحركة الجنسى باعتبار ما وقع الحركة فيه كالنقلة والاستحالة
والنمو والوضع فانه لما كانت النقلة اى الحركة فى الاين والاستحالة اى الحركة
فى الكيف والنمو اى الحركة فى الكم والحركة فى الوضع واقعة فى الاين والكيف
والكم والوضع وهى اجناس مختلفة صارت الحركات المذكورة مختلفة بالجنس فان
النقلة جنس مخالف للاستحالة وتضاد الحركة ليس لتضاد المحرك والزمان لما سبق من ان المحركين
المختلفين يجوز ان تصدر منهما حركة واحدة بالشخص ومن ان الزمان لا تضاد فيه
ولو فرض فيه تضاد فهو عارض للحركة وتضاد العارض لا يقتضى تضاد المعروض ولا لتضاد
ما فيه الحركة لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق فبقى ان يكون تضاد الحركة
لتضاد ما منه وما اليه اى لتضاد المبدء والمنتهى وتضاد المبدء والمنتهى اما بالذات
كالسواد والبياض فان بينهما تضادا بالذات فالحركة من السواد الى البياض
تضاد الحركة من البياض الى السواد وقد يكون التضاد بين المبدء والمنتهى بالعرض كالصعود
والهبوط فان مبدأهما ومنتهاهما نقطتان متماثلتان من حيث هما نقطتان لا تضاد
بينهما لكن عرض لهما تضاد من حيث ان احدى النقطتين صارت مبدأ الحركة والاخرى
صارت منتهى للحركة وانقسام الحركة بانقسام الزمان لان الحركة الواقعة فى نصف الزمان
نصف الحركة الواقعة فى كله وبانقسام المسافة لان الحركة الواقعة فى نصف المسافة نصف الحركة
الواقعة فى كلها وبانقسام المتحرك لان الحركة حالة فى المتحرك لذاته وانقسام المحل يوجب
انقسام الحال اذا كان حلوله لذاته قال ولا بد لها من قوة توجبها وتلك القوة
ان كانت مستفيدة من سبب خارجى سميت قسرية والا فان كان لها شعور بما يصدر عنها
سميت ارادية والا سميت طبيعية وكل واحد منها اما سريعة او بطيئة والبطء ليس
بتخلل السكنات والا لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات عدو الفرس نصف
يوم الى حركاته نسبة فضل حركة الفلك الاعظم على حركته فتكون سكناته ازيد من حركاته الف الف

الفصيرة

القمرة فينبغي ان لا تحس بحركات القليلة المغمورة في تلك السكنات وايضا لو جاز ان يرتفع الشمس جزءا ويسكن الظل الجائز في الجزء الثاني والثالث حتى يتم الارتفاع بل الموجب له في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وفي القسرية ممانعة الطبيعية وفي الارادية ممانعتهما

﴿ اقول ﴾ الحركة لا بد لها من قوة توجبها لان المتحرك لو تحرك لذاته لامتنع سكونه لان ما بالذات يبقى ببقائها فاللازم بط فالملزوم مثله وتلك القوة لا بد ان تكون موجودة في المتحرك فان كانت تلك القوة الموجودة في المتحرك مستفيدة من سبب خارجي لولاه لما وجدت سميت الحركة قسرية والا اى وان لم يكن تلك القوة مستفيدة من سبب خارجي فان كان لها شعور بما يصدر عنها سميت تلك الحركة ارادية والا اى وان لم يكن لتلك القوة شعور بما يصدر عنها سميت الحركة طبيعية وكل من الحركات الثلث القسرية والارادية والطبيعية سريعة وبطيئة وذلك لانه ان عرض للحركة كيفية يشتد الحركة بسبب عروض تلك الكيفية ويسمى تلك الكيفية سرعة فيكون الحركة سريعة وان عرض لها كيفية يضعف الحركة بسبب عروض تلك الكيفية بطوأ فيكون الحركة بطيئة والحركة السريعة هي التي يقطع المسافة المساوية في الزمان الاقصر والمسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر والبطيئة هي بالعكس اى التي يقطع المسافة المساوية في الزمان الاطول والمسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا يختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء وذلك لان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد والنقص ولا شئ من الفصول يقابل لهما فلا شئ من السرعة والبطوء بفصل واذا لم يكن شئ منهما فصلا لم يكن اختلاف الحركات بالسرعة والبطوء موجبا لاختلاف الماهية والبطوء ليس بتخلل السكنات لانه لو كان البطوء لاجل تخلل السكنات لكان نسبة السكنات المتخللة بين حركات عدو الفرس نصف يوم الى حركات الواقعة فيه كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم على حركة الفرس الى حركة لكن الفلك الاعظم قد قطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مقداره ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فيكون سكنات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته الف الف مرة فينبغي ان لا تحس بحركاته المغمورة في تلك السكنات

والواقع بخلافه وايضا اذا غرزنا خشبة في الارض فاذا ارتفعت الشمس من افقها الشرقي
وقع للخشبة ظل في جانب الغرب ثم لا يزال يتناقص الظل الى ان يبلغ الشمس الى غاية الارتفاع
فاما ان يكون حركة الظل في الانتقاص مساوية في السرعة لحركة الشمس في الارتفاع وهو
محال لاستواء الحركتين في المقدار او يكون حركة الشمس خالصة عن السكنات وحركة الظل
متخللة بالسكنات وهو ايضا محال لانه لو جاز ان يرتفع الشمس جزءا ويسكن الظل ولا ينتقص
شيء منه لجاز ذلك في الجزء الثاني والثالث حتى يبلغ الشمس غاية الارتفاع ولم ينتقص الظل
شيء او يكون حركة الظل ابطأ من حركة الشمس من غير تخلل السكنات وهو المطلوب والموجب للبطء
في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وفي الحركة القسرية ممانعة الطبيعة وفي الحركة الارادية
ممانعة الطبيعة والمخروق فكليهما وكذا في القسرية ممانعتهما **قال** والمشهور انه لا بد وان
يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين سكون لان الميل المحرك للجسم لا بد وان يكون حاصلا
معه حال ان يصل الى الحد المعين وذلك الوصول في آن والحركة عن هذا الحد لا بد وان يكون
لميل آخر وحدوثه في آن آخر لاستحالة اجتماع الميل الى الشيء مع الميل عنه فيكون بينهما زمان
والا لزم تتالي الآنات فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكنا ورد بمنع امتناع اجتماع الميلين
وتتالي الآنات **اقول** والمشهور انه لا بد وان يتخلل بين حركتين مستقيمتين مختلفتين كالحركة
الصاعدة والحركة الهابطة زمان سكون وهو مذهب ارسطو ومذهب افلاطون انه لا يكون بينهما
زمان سكون واحتج الشيخ ابو علي على المشهور بان الجسم المتحرك الى حد ما من حدود المسافة وصوله
الى ذلك الحد آني اذ لو كان وصوله الى ذلك الحد في الزمان والزمان قابل للقسمة ففي بعض
ذلك الزمان لا يخلو اما ان يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد او لا فان كان الاول فذلك البعض
هو زمان الوصول لا المجموع وان كان الثاني فالوصول في آخر الزمان فزمان الوصول هو الباقي
لا المجموع واذا كان الوصول في آن فلا بد وان يكون الميل الموصل الى ذلك الحد موجودا في آن
الوصول لان الميل هو العلة القريبة لوصول المتحرك الى ذلك الحد ويجب تحقق العلة القريبة عند
تحقق المعلول ثم ان المتحرك اذا انحرف عن ذلك الحد ورجع عنه بعد ان كان واصلا فلا بد
وان يفارق عنه بميل آخر هو علة رجوعه عن ذلك الحد وذلك الميل يكون مخالفا للميل الاول

لامتناع ان يكون الميل الواحد علة قريبة للوصول الى الحد واللاوصول اليه وذلك الميل الآخر
يحدث في آن اللاوصول ويكون آن اللاوصول مغايرا لآن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في
جسم واحد في آن واحد والا يلزم اجتماع الوصول واللاوصول في آن واحد وح لا يخ اما ان يكون
بين الآنين زمان اولا والثاني بط والا يلزم تتالي الآنات فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو محال
فتعين الاول والجسم المتحرك المذكور في ذلك الزمان يكون ساكنا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد
ولا بمتحرك عنه فوجب زمان سكون بين الحركتين ورد بمنع امتناع اجتماع الميلين وبمنع امتناع
تتالي الآنات **قال** الثالث في الاضافة يطلق المضاف على الاضافة وهو المضاف الحقيقي
وعلى معروضها وعليهما جميعا وهو المشهوري ومن خواصها التكافؤ في لزوم الوجود ووجوب
الانعكاس كما تقول الابن ابن الاب والاب اب الابن وانها اذا كانت مطلقة او محصلة في طرف كانت في
الطرف الآخر كذلك اما لو تحصل موضوع احديهما لم يلزم ان يحصل موضوع الاخرى ثم منها
ما يتوافق في الطرفين كالتماثل والتساوي او يختلف اختلافا محدودا ككونه نصفا
وضعفا او غير محدود ككونه زائدا وناقصا والاتصاف بها قد يحتاج الى صفة حقيقية
في الجانبين كالعاشق والمعشوق او في احدهما كالعالم والمعلوم وقد لا يحتاج كاليمين والشمال
وهي تعرض سائر المقولات فالجوهر كالاب والكم كالعظيم والكيف كالاحر والاين كالاعلى
والمضاف كالاقرب والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تقطعا والاضافات
في تخصصها وتنوعها وتجنسها وتضادها تابعة لمعروضاتها **اقول** لما فرغ من البحث
الثاني في الاين شرع في البحث الثالث في الاضافة المضاف يطلق بالاشتراك على نفس الاضافة
اي الامر النسبي العارض وهو المضاف الحقيقي وعلى معروض الاضافة وحده وليس عرضا
متعلقا به وعلى المجموع الحاصل من الاضافة العارضة والمعروض الذي تعرض له الاضافة
وهو المضاف المشهوري مثال الاول الابوة والثاني الذات الذي عرض له الابوة والثالث
الاب الذي هو الذات مع وصف الابوة فالمضاف الحقيقي هيئة تكون ماهيتها معقولة
بالقياس الى تعقل هيئة اخرى تكون تلك الهيئة ايضا معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة
الاولى سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين

وليس كل نسبة اضافة فان النسبة التي هي غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل شئ آخر لكن ذلك الشئ الاخر لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبة فالنسبة التي لا يوخذ الطرفان فيهما من حيث هي نسبة غير اضافة والنسبة التي يوخذ الطرفان فيها هي الاضافة ومن خواص الاضافة التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل او بالقوة اي اذا كان احد المضافين موجوداً بالفعل فلابد وان يكون الاخر موجوداً بالفعل واذا كان احدهما موجوداً بالقوة فلابد وان يكون الاخر موجوداً بالقوة ومن خواص الاضافة وجوب الانعكاس اي الحكم باضافة كل واحد منهما الى الاخر من حيث كان مضافا اليه كما تقول الاب اب الابن والابن ابن الاب والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد فاما اذا لم يراع ذلك اي لم يضف احدهما الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه لم يتحقق انعكاس كما يضاف الاب الى الابن من حيث انه انسان فيقال الاب اب الانسان فلا يلزم الانعكاس فلا يقال الانسان انسان الاب وهذا الانعكاس المذكور في المنطق ومن خواص الاضافة انها اذا كانت مطلقة او محصلة في طرف كانت في الطرف الاخر كذلك مثلا الابوة المطلقة بازاء البنوة المطلقة واذا حصلت الابوة المطلقة في ذات حصلت البنوة في الاخرى اما لو يحصل موضوع احد المضافين لم يلزم تحصل موضوع الاخرى مثل ان تحصل موضوع الابوة ولم يحصل موضوع البنوة ثم من الاضافة ما يتوافق في الطرفين بان يكون كل واحد من المضافين على صفة توافق صفة الاخر مثل التماثل والتساوي والاخوة ومنها ما يختلف في الطرفين بان يكون كل منهما على صفة تخالف صفة الاخر اختلافا محدوداً ككونه نصفا وضعفا او اختلافا غير محدود ككونه زائداً او ناقصاً ثم اتصاف الموضوع بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين كالعاشق والمعشوق اما في العاشق فهو الهيئة المدركة وفي المعشوق الهيئة التي يتعلق بها الادراك وقد يحتاج الى صفة حقيقية في احد الجانبين دون الاخر كالعالم والمعلوم فان العالم يضاف الى المعلوم باعتبار اتصافه بصفة العلم دون اتصاف المعلوم بوصف زائد وقد لا يحتاج الى صفة حقيقية في شئ منهما كاليمين والشمال فانهما متضايفان

وهذا الاختلاف ليس له حد معين اذ الزيادة على الشئ ليس منضبطا الحد وكذا النقصان عنه تقرير

موضوع

من غير اعتبار صفة زائدة فى واحد منهما وقد تعرض لاضافة لجميع الموجودات اما للواجب تعالى
فكالاول واما للجوهر فكالاب واما للكم فكالاعظم والكبير والصغير واما للكيف فكالاحر
والابرد واما للاين فكالاعلى والاسفل واما للمتى فكالاقدم والاحدث واما للمضاف فكالاقرب
والابعد واما للوضع فكالاشد انتصابا وانحناء واما للملك فكالاكسى واما للفعل فكالاقطع
والاجزم واما للانفعال فكالاشد تقطعا وانكسارا والاضافات فى تشخصها ونوعها
وجنسيتها وتضادها لمعروضاتها فان كانت المعروضات اشخاصا وانواعا واجناسا
واضدادا كانت الاضافات العارضة كذلك **قال** فرع التقدم على الشئ قد يكون بالزمان
كتقدم الاب على الابن وبالذات والطبع كتقدم الجزء على الكل وبالعلية كتقدم الشمس على ضوءها
وبالمكان كتقدم الامام على المأموم وبالشرف كتقدم العالم على الجاهل وليس فى سائر المقولات
النسبية مزيد بحث ولنختم الكلام فى الاعراض **اقول** لما كان التقدم من انواع الاضافة
جعله فرعا على الاضافة واشار الى اقسامه وهى خمسة الاول تقدم الشئ على الشئ بالزمان
وهو ان يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد كتقدم الاب على
الابن الثانى التقدم بالذات وهو كون الشئ بحيث يحتاج اليه شئ آخر ولا يكون مؤثرا فيه
كتقدم الجزء على الكل وكتقدم الواحد على الاثنين الثالث التقدم بالعلية وهو تقدم
المؤثر الموجب على معلوله كتقدم الشمس على ضوءها الرابع التقدم بالرتبة وهو
ان يكون الترتيب معتبرا فيه ويسميه المص التقدم بالمكان والرتبة اما حسية كتقدم الامام
على المأموم او عقلية كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدأ من الطرف الاول وبالعكس اذا ابتدأ
من الطرف الآخر الخامس التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل والحصر استقرائى وقد
اثبت بعض الافاضل قسما آخر وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر وزعم انه غير عائد
على شئ من الاقسام الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان اذ يستحيل ان يكون للزمان زمان
آخر ولا بالذات والطبع اذ ليس بعض اجزاء الزمان محتاجا الى بعض ولا بالعلية كذلك
ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما عقلية وليس فى طبع بعض اجزاء الزمان
ان يكون متقدما على البعض ولا بالشرف وهو ظاهر هذا ما قاله والحق انه

ان لم يحتج اليه الحد و... بحسب الوضع وان يحتاج اليه بحسب الطبع كتقدم الجنس على النوع

انه عائد الى التقدم بالزمان لان التقدم بالزمان لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم و
المتأخر في زمان غيرهما بل التقدم بالزمان ان يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع
فيها القبل مع البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون تقدم بعضها
على بعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على المتقدم بل بزمان هو نفس المتقدم وايضا
يجوز ان يكون تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض بالرتبة فان الامس متقدم على اليوم بالرتبة
اذا ابتدأ من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدأ من طرف المستقبل وليس في باقي المقولات زيادة
بحث فاقتصر المصنف على المباحث التي ذكرها وختم الكلام في الاعراض قال
الباب الثالث في الجواهر قال الحكماء الجوهر اما ان يكون محلا وهو الهيولى او حالا وهو
الصورة او مركبا منهما وهو الجسم او لا كذلك فهو المفارق فان تعلق بالجسم تعلق
التدبير فهو النفس والا فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان يقبل
القسمة وهو الجسم او لا وهو الجوهر الفرد ومباحث الباب تنحصر في فصلين اقول لما
فرغ من الباب الثاني في الاعراض شرع في الباب الثالث في الجوهر وقد عرفت معنى الجوهر
في الفصل الاول من الباب الاول قال الحكماء الجوهر منحصرة في خمسة الهيولى والصورة
والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى او حالا
في الجوهر وهو الصورة او مركبا منهما وهو الجسم او لا يكون كذلك اي لا يكون محلا
ولا حالا ولا مركبا منهما وهو المفارق والمفارق ان تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو
النفس وان لم يتعلق بالجسم تعلق التدبير فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز
وكل متحيز اما ان يقبل القسمة فهو الجسم او لا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد هذا
عند الاشاعرة وعند المعتزلة ان قبل الجوهر القسمة في جهة فقط فهو الخط وان قبل
القسمة في جهتين فهو السطح والا فهو الجسم ولا اختلاف بينهم في المعنى بل في التسمية
ومباحث الباب الثالث منحصرة في فصلين الاول في مباحث الاجسام الثاني
في المفارقات قال الاول في مباحث الاجسام الاول في تعريف الجسم الحد المرضي
عند جمهور المتأخرين انه الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة

فان قلت لم قال في الباب الثاني في الاعراض بلفظ الجمع وفي الباب الثالث بلفظ المفرد قلت لان الاعراض متنوعة بخلاف الجوهر ... معقولة

وانما قلنا بالجسم دون البدن كما هو المشهور ليدخل فيه النفوس السماوية اذ البدن لا يطلق على الجسم السماوي اصطلاحا تمت

وعند المعتزلة المركب من الجواهر الفردة لا يكون جسما الا اذا كان طويلا عريضا عميقا فيركب الجوهر على سمت فيكون خطا ثم يركب الخطوط فيكون سطحا ثم يركب السطوح فيكون جسما

واعترض عليه بان الجوهر لم يثبت جنسية والقابل ان كان عرضا لم يكن جزء الجوهر وان كان
جوهراً دخل الجنس فيه ويستدعى فصلا آخر ويتسلسل وبهذا علم ان الجوهر لا يكون
جنساً وقالت المعتزلة انه الطويل العريض العميق وقال بعض اصحابنا انه مركب من جزئين
فصاعداً ولاشك ان حقيقة الجسم اظهر من ذلك اقول الفصل الاول فى مباحث
الاجسام وهى خمسة الاول فى تعريف الجسم الثانى فى اجزائه الثالث فى اقسامه الرابع
فى حدوثها الخامس فى تناهى الاجسام المبحث الاول فى تعريف الجسم اعلم ان التصديق بوجود
الجسم لا يفتقر الى نظر لا لان الجسم فى ذاته محسوس بل لانه بالحس ادرك النفس بعض عوارضه
كسطحه من مقولة الكم ولونه من مقولة الكيف ثم ان الحس لما ادى الى العقل ذلك
حكم العقل بوجود الجسم حكما ضروريا اى غير مفتقر الى نظر وتركيب قياس فالجسم محسوس
من جهة اعراضه المذكورة معقول من جهة ذاته فليس الجسم بمحسوس صرف بل الحس
يعاون للعقل فى حكمه الضرورى بوجود الجسم وليس كل ما يحكم به العقل حكما ضروريا
يشترط فيه ان يكون ماخوذاً من الحس من جميع الوجوه بل منه ما يوخذ كذلك ومنه
ما لا يوخذ من الحس اصلا ومنه ما يوخذ من الحس من بعض الوجوه والتصديق بوجود الجسم
من قبيل الثالث فان الحس ادى الى العقل تصور سطوح واحوالها فحيث ادى اليه ذلك
حكم العقل بعد ذلك بوجود الجسم الحكم ضروريا وان كان حكم العقل به متوقفا على ذلك
الادراك الحسى واما تعريفه فالحد المرضى للجسم عند جمهور المتاخرين ان الجسم هو الجوهر
القابل للابعاد الثلثة اى الطول والعرض والعمق المتقاطعة على الزوايا القائمة
هذا حد رسمى للجسم لا حد ذاتى له سواء قلنا الجوهر جنس للجواهر او لازم لها لان القابل
للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة من اللوازم الخارجية لا من الذاتيات
والزاوية القائمة هى احدى المتساويتين الحادثتين من قيام خط مستقيم على خط مستقيم
على وجه يكون عموداً عليه اى لا ميل فيه الى احد الجانبين هكذا 

فان مال
الخط القائم الى احد الجانبين فالزاوية التى هى من الجانب الذى مال اليه حادة ومن الجانب الذى
مال عنه منفرجة هكذا 

والمراد بكونه قابلا كونه ممكنا ان يفرض فيه

الابعاد الثلثة لان الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل اى يمكن ان يفرض فيه بعد ثم يفرض فيه بعد آخر مقاطع للاول على زاوية قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث مقاطع لهما على قائمة ايضا وانما قيد الابعاد الثلثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا على زوايا قائمة فلو لم نقيد الابعاد الثلثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لما كان القابل لها خاصة للجسم لمشاركة السطح للجسم فيه فان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا التقاطع على زوايا قائمة بل السطح يتقاطع فيه ابعاد ثلثة او اكثر على زوايا غير قائمة على هذه الصورة ✳ واما على زوايا قائمة فلا يتقاطع فيه سوى بعدين فقط هكذا + فالابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة تختص بالجسم وليس القيد المذكور اى التقاطع على زوايا قائمة لاخراج السطح فان السطح عرض فخرج عن التعريف المذكور بالجوهر من غير حاجة الى قيد آخر يخرجه بل القيد المذكور انما هو لاجل ان يكون القابل للابعاد الثلثة خاصة للجسم فانه بدون هذا القيد لا يكون خاصة له فان قيل هذا التعريف للجسم الطبيعي والقيد المذكور لا يكون خاصة له لان الجسم التعليمي يشاركه فيه اجيب بان الخاصة هو قوله القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة والجسم التعليمي لا يشاركه فيه فان القابل للابعاد الثلثة يكون الابعاد الثلثة خارجة عنه والجسم التعليمي لا يكون الابعاد الثلثة خارجة عنه بل مقومة له وقد مر ان المراد بالقابل للابعاد الثلثة ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة وفسر هذا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل وما لا يكون الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل كالافلاك وما لا يكون شئ منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة واعلم ان بعض الفضلاء جعل هذا التعريف حدا تاما ذاتيا للجسم واعترض عليه بان الجوهر لم يثبت جنسيته بل ثبت عدم جنسيته لما سنبين ان شاء الله تع وقد وضع مكان الجنس فلا يكون هذا التعريف حدا للجسم والقابل للابعاد الثلثة ان كان عرضا لم يكن جزءا للجوهر لان جزء الجوهر جوهر واذا لم يكن جزء الجوهر لم يكن فصلا وقد جعل مكان الفصل فلا يكون هذا التعريف حدا وان كان القابل جوهرا والفرض ان الجوهر جنس للجواهر فيلزم دخول الجنس فيه ويستدعى فصلا

آخر

واذا لم يكن الموضوع مكان الجنس جنسا وما هو ... الموضوع مكان الفصل فصلا لم يكن هذا التعريف حداً عزمي

آخر ويلزم التس وهو مح لانه تس في الامور الموجودة المرتبة الى غير النهاية قوله وبهذا اعلم
ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنساً للجواهر لكان الفصل المقوم لنوعه جوهراً ضرورة
ان جزء الجوهر جوهر فيكون الجنس داخلا في طبيعة الفصل ويحتاج الفصل الى فصل
آخر هو جوهر ويلزم التس وفيه نظر فان القابل الذي هو الفصل يكون جوهرا على معنى
ان الجوهر صادق عليه ولا يلزم ان يكون الجوهر جنساً له لجواز ان يكون عرضاً
عاماً له فان جنس النوع صادق على فصل النوع صدق العرض العام لا صدق
الجنس فلا يلزم التس وبهذا علم جواب الدليل الذي ذكر على ان الجوهر لا يجوز ان يكون
جنساً للجواهر النوعية ومن يقول ان الجوهر جنس للجواهر يريد ان الجوهر جنس للجواهر
النوعية لا لها ولفصولها كما هو حال كل جنس بالنسبة الى نوعه فانه يكون جنساً
للنوع عرضاً عاماً لفصله قال الامام على هذا التعريف شكوك ثلثة الاول انه تعريف
الشيء بما هو اخفى منه لان كل عاقل يعلم في كل واحد من الاجسام المشاهدة كونه حجماً
ومتحيزاً الى غيره من العبارات وان كان لا يخطر بباله الزاوية فضلا عن تصور الزوايا القائمة
على الوجه الذي ذكروه فان ذلك من التصورات الغامضة التي لا تحصل الا للافراد الثاني
اذا قلنا الجسم ما يكون كذا فان كان المقصود ان المراد من لفظ الجسم كذا لم يعرف منه ان الجسم
المشاهد هل هو كذا وحاصله يرجع الى تفسير اللفظ وان كان المراد ان الحقيقة المشار
اليها بالمشاهدة موصوفة بهذه الصفة كان ذلك دعوى ولابد في اثباتها اما من الضرورة
او من النظر ولان الدعوى لا يمكن الا بعد تصور المحكوم عليه فقولنا الجسم ما يمكن فرض
الابعاد الثلثة فيه متوقف على تصور الجسم فلو استفدنا تصور الجسم منه لزم الدور
ولا يقال ان الجسم متصور لذاته ابتداءً وهذا التعريف يفيد كمال التصور لانا نقول
هذا التعريف رسمي وانه لا يفيد كمال التصور الثالث الجسم عندكم مركب من الهيولى
والصورة ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابليته للابعاد لان الصورة
هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل فلو كان مع ذلك جزءاً من القابل لكان الشيء الواحد
مبدأ للقبول والفعل وذلك مح واذا لم يكن الصورة جزءاً مما هو قابل للابعاد

اي بهذا الدليل الذي دل على ان القابل ليس فصلا علم ه عزمي

اي في لزوم الدور والتس على تقدير جوهرية القابل للابعاد تقرير

لانه يجوز ان يكون الجوهر جنسا للجواهر النوعية غير الفصل وعرضا عاما له تقرير

اي حجم سمح

والمقصود بيان معنى الشيء بلفظ اظهر عند السامع من اللفظ المسموع عنه مراداً له كقولنا العقار هو الخمر والغضنفر هو الاسد لمن يكون الاسد والخمر اظهر عنده من العقار والغضنفر تقرير

حاصله انه يقال لا نم لزوم الدور فان الجسم لذاته ... التعريف بهذا القول متوقف على تصور الجسم ... التعريف بهذا القول فلا يلزم ما ذكره ... من الدور

وهو الجسم لانه على تقدير كون الصورة جزءاً من القابل وهو الجسم يكون الصورة مبدأ للقبول لان مبدأ القبول ذو جزء ... مع ان الصورة مبدأ للفعل لانها الشيء به بالفعل تقرير

من حيث هو قابل لها لم يكن القابل للابعاد الا الهيولى فيكون الحد الذى ذكرتموه
غير متناول للجسم البتة بل للهيولى فقط غايته ما فى الباب ان يقال الهيولى لا تقبل
الابعاد الا بعد قبول الصورة اولا لكن فرق بين الهيولى بشرط الجسمية وبين مجموع
الهيولى مع الجسمية فالقابل هو الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها لا مجموع الهيولى
والصورة ولكن الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها ليست الا الهيولى فظهر ان التعريف
الذى ذكرتموه لا ينطبق على مذهبهم الا على الهيولى ثم قال الامام وقد يمكن تكلف
الاجوبة عن هذه الشكوك لكن الاولى ان يقال ان ماهية الجسم متصورة تصورا
اوليا لان كل احد يعلم بالضرورة من الجسم الكثيف المشاهد كونه متحيزا وجسما ويميز
بينه وبين ما ليس كذلك وقد عرفت ان كل ما كان كذلك لا يشتغل بتعريفه وقد يجيب
عن الاول بانه انما يكون تعريفا بالاخفى لو تصور الجسم قبل تصور هذه الخاصة وليس
كذلك فانه قد يتصور هذه الخاصة من لا يمكنه ان يعبر عنها ويوضحها وعن الثانى
بان المراد ان حقيقة الجسم هو كذا على ان يكون المذكور معرفا للجسم ولا نم انه يكون
دعوى فان ذكر المعرف عند التعريف لينتقل الذهن منه الى المعرف لا لان يخبر به عن
المعرف ليكون ذلك دعوى وعن الثالث انه لا نم انه لا يجوز ان يكون للصورة مدخل
فى قابلية الابعاد قوله لان الصورة هى الجزء الذى به يكون الشئ بالفعل فلو كان
مع ذلك جزأ من القابل لكان الشئ الواحد مبدأ للقبول والفعل قلنا لا يلزم من كونه
جزأ من القابل ان يكون الشئ الواحد مبدأ للقبول والفعل بل يكون مبدأ القبول
المجموع من الصورة والهيولى ومبدأ الفعل هو الصورة وحدها ولا محذور فيه
ولئن سلم انه يلزم ان يكون الشئ الواحد مبدأ للقبول والفعل ولكن لا نم انه مح
وانما يلزم ذلك لو لم يكن فيه تعدد وهو ممنوع فان الصورة لها وجود وماهية ولها
مقومات ضرورة تركبها من الجنس والفصل على تقدير ان يكون الجوهر جنسا للانواع المندرجة
تحته ولئن سلم ان الجوهر ليس بجنس لها فلا يكون لماهيتها مقومات لكن يكون لها امكان
وجود ووجوب وجود والشئ الواحد يجوز ان يكون مبدأ للقبول والفعل باعتبارين فيه

من التعدد وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق اي الجسم ما يتأتى ان يفرض فيه طول وعرض وعمق وقال بعض اصحابنا ممن اثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى الجسم هو المركب من جوهرين فصاعدا قال المص ولا شك ان حقيقة الجسم اظهر مما ذكر من التعريفات لان كل عاقل يعلم في كل واحد من الاجسام المشاهدة كونه ذا حجم ومتحيزا وان كان لا يخطر بباله الزاوية فضلا عن تصور الزوايا القائمة على الوجه المذكور والطول والعرض والعمق والجزء الذي لا يتجزى فان ذلك من التصورات الغامضة التي لا تحصل الا للافراد قال الثاني في اجزائه ذهب جمهور المتكلمين الى ان الاجسام البسيطة الطباع مركبة من اجزاء صغار لا تنقسم اصلا وقيل فعلا وقيل من اجزاء غير متناهية وذهب الحكماء الى انها متصلة في نفسها كما هي عند الحس قابلة لانقسامات غير متناهية حجة المتكلمين ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد والا لقامت به وحدته وانقسمت بانقسامه وايضا كل منقسم يتميز مقاطع اجزائه بخواص مختلفة فيكون منقسما بالفعل متعددا بتعدد تلك الخواص العارضة لها وايضا هوية القسمين المتفاصلين بالتقسيم ان كانت حاصلة قبل التقسيم فهو المطلوب والا لكان التقسيم اعداما للجسم الاول واحداثا للقسمين فعلى هذا لو شق بعوض برأس ابرته سطح البحر اعدم البحر الاول واوجد بحرا آخر وفساده لا يخفى فثبت ان كل جسم ليس بواحد في نفسه بل هو مركب من اجزاء وتلك الاجزاء لا تنقسم والا لكانت ذات اجزاء اخر فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها وهو محال لان كل عدد متناهيا كان او غيره فالواحد موجود فيه فاذا اخذنا ثمانية اجزاء بحيث يكون في كل جهة جزء يحصل جسم متناهي الاجزاء ويكون نسبة سائر الاجسام نسبة متناه القدر الى متناه القدر لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم فلو كان جسم متناهي القدر من اجزاء غير متناهية لكان نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هذا خلف ولانه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة المتوقف على اجزائها وقطع كل جزء مسبوق بقطع ما قبله فيكون قطعه في زمان غير متناه وايضا

وثم يحتاج المسطح فيحصل الى ثمانية اجزاء اثنان للطول واثنان للعرض واربعة اخرى فوق هذه الاربعة حتى يحصل العمق

قالت المعتزلة ان الجسم متحيز ذو ابعاد ثلثة وزعموا انه لا يحصل باقل من ثمانية اجزاء اربعة فوق اربعة ليحصل الابعاد بالتقاطع على زوايا قوائم وقال الكعبي من المعتزلة انه قد يحصل باربعة جواهر بان يكون ثلثة كمثلث والرابع فوقها في الوسط فيحصل مخروط ذو اربعة سطوح يعني يحصل جسم يحيط به اربعة سطوح

لانهما ملك [illegible] مركب من اجزاء

قال اهل السنة والجماعة وبعض المعتزلة هو متحيز قابل للقسمة ولو عند [illegible] مركب من جوهرين فردين فصاعدا عندهم [illegible]

النقطة موجودة بالاتفاق وهى لاتقبل القسمة فان كانت جوهراً كما هو عندنا حصل المطلوب وان كانت عرضاً لم ينقسم محلها والا انقسمت بانقسامه ايضا وايضاً فالحركة الحاضرة غير منقسمة والا لما كان الكل حاضراً فلا ينقسم ما فيه فثبت ان فى الاجسام ما لا يقبل القسمة لا يقال ان الحركة ليست الا الماضى والمستقبل لانه يوجب ان لا يوجد الحركة اصلاً اقول المبحث الثانى فى اجزاء الجسم فنقول كل جسم اما مؤلف من اجسام مختلفة الطباع كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا واما مفرد ولا شك ان الجسم المفرد اى الجسم الذى هو بسيط الطبع اى ليس فيه تركيب قوى وطبايع كالماء قابل للقسمة فلا يخ اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا تكون وعلى كل من التقديرين اما ان يكون الانقسامات متناهية او غير متناهية فهذه اربع احتمالات احدها كون الجسم المفرد مؤلفاً من اجزاء متناهية صغار لا تنقسم اصلا اى لا كسراً ولا قطعاً ولا وهما ولا فرضا وهو مذهب جمهور المتكلمين وقيل لا تنقسم فعلا ولكن تنقسم وهما وفرضاً وهو مذهب طائفة من القدماء وثانيها كون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية صغار لا تنقسم اصلا وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمى المعتزلة وثالثها كونه غير متألف من اجزاء بل هو متصل فى نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستانى ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بل هو متصل فى نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه الحكماء حجة المتكلمين على الجزء الاول من مذهبهم وهو ان الجسم الذى هو بسيط الطبع مؤلف من اجزاء بالفعل من وجوه الاول ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد لانه لو كان واحداً لقامت به وحدة وانقسمت الوحدة بانقسام الجسم لان انقسام المحل يقتضى انقسام الحال وللقائل ان يقول الوحدة من الامور الاعتبارية وليست بموجودة فى الاعيان حتى يلزم من انقسام الجسم انقسام الوحدة القائمة به والجسم لم يكن فيه انقسام بالفعل والوحدة قائمة به من حيث هو متصل

لا انقسام فيه فاذا انقسم بالفعل يرتفع الوحدة اى تبطل ولا تنقسم الثانى ان كل
ما هو قابل للقسمة يتميز مقاطع اجزائه بخواص مختلفة فان مقطع كل جزء يمكن فرضه
فى الجسم فهو موصوف بخاصة غير حاصلة فى الجزء الاخر فان مقطع النصف موصوف
بالنصفية ولا يتصف بالنصفية الا هو وكذا مقطع الثلث والربع واذا كان
لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصة بالفعل يكون تلك المقاطع موجودة
فيه بالفعل لامتناع ان يكون المعدوم متصفا بخواص مختلفة وعند الحكماء ان
الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب حصول الانقسام بالفعل لزم ان يكون الجسم
منقسما بالفعل متعددا بتعدد تلك الخواص ولقائل ان يقول انما هو قابل للقسمة
عند فرض القسمة يستتبع خواص فرضية وتغاير الخواص اللازمة من الفرض
لا يقتضى الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض الثالث اذا قسم جسم
حتى صار جسمين فهوية القسمين المتفاصلين بالتقسيم ان كانت حاصلة قبل
التقسيم فقد كان القسمان موجودين قبل التقسيم فيلزم تركيب الجسم من الاجزاء
بالفعل وهو المط قوله والا اى وان لم يكن هوية القسمين المتفاصلين بالـ
بالتقسيم حاصلة قبل التقسيم فبالتقسيم بطل ذلك الجسم الواحد وحدث
هاتان الهويتان فيكون التقسيم اعداما للجسم الاول وايجادا للجسمين الاخرين
فعلى هذا لو طارت البعوضة ووقعت على البحر المحيط وشقت برأسها جزءا
من سطح ماء البحر المحيط انعدمت البحر الاول ووجدت بحر آخر لانه متى تفرق الاتصال
فى موضع شق الابرة فقد فنى ذلك المقدار ومتى فنى ذلك المقدار فقد فنى ما كان
متصلا به وهلم جرا الى آخر البحر وفساده لا يخفى على احد ولقائل ان يقول الامتناع
فى رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة بل رفع الاتصال وحدوث
الانفصال بالقسمة امر محسوس قوله فثبت ان كل جسم ليس بواحد فى نفسه بل
هو مركب من اجزاء حاصلة بالفعل ولقائل ان يقول اذا كانت الوجوه المذكورة
مزيفة لم يثبت ان الجسم ليس بواحد فى نفسه ولا انه مركب من اجزاء حاصلة

ولقائل ان يمنع فساده فان الحكيم يدعى ان عدم البحر الاول ووجود البحر الاخر ومجرد الاستبعاد لا يكفى فى الابطال

بالفعل قوله وتلك الاجزاء لا تنقسم اراد به اثبات الجزء الثاني من مذهب المتكلمين وهو ان الاجزاء التي يتألف منها الجسم لا تنقسم بيانه من وجوه الاول ان تلك الاجزاء لا تنقسم لانها لو كانت منقسمة لكانت ذوات اجزاء اخر بالفعل لما مر من الوجوه فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وهو مذهب النظام وكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل مح لوجهين الاول ان كل عدد متناهيا كان او غيره فالواحد موجود فيه فاذا كان الجسم مؤلفا من اجزاء غير متناهية يمكننا ان نأخذ آحادا متناهية من تلك الاجزاء فنأخذ ثمانية اجزاء من الاجزاء التي لا نهاية لها ونضم بعضها الى البعض فلا يخ اما ان يزداد الحجم بازدياد التأليف والنظم اولا والثاني يوجب تداخل الاجزاء وهو مح فتعين الاول وح يمكن ان نضم الاجزاء الثمانية بعضها الى البعض بحيث يحصل في كل جهة حجم فيحصل جسم متناهي الاجزاء فانها ثمانية وح يكون نسبة حجم الجسم المؤلف من ثمانية اجزاء الى حجم سائر الاجسام المتناهي القدر المؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر لكن نسبة حجم المؤلف الى حجم المؤلف كنسبة الآحاد الى الآحاد لان ازدياد الجسم بحسب ازدياد التأليف والنظم والا لم يكن التأليف مفيدا للمقدار فلو كان جسم متناهي القدر مركبا من اجزاء غير متناهية لكان نسبة الآحاد التي هي متناهية اي آحاد الجسم المؤلف من آحاد متناهية الى الآحاد التي هي غير متناهية اي آحاد الجسم الذي آحاده غير متناهية نسبة متناه الى متناه لان نسبة الآحاد الى الآحاد كنسبة الحجم الى الحجم هذا خلف الثاني انه لو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى بالفعل غير متناهية لامتنع قطع المسافة المتناهية بالحركة واللازم ظاهر الفساد فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية بالفعل لتوقف قطع المسافة المتناهية على قطع اجزائها وقطع كل جزء منها مسبوق بقطع ما قبله فيكون قطع جميع اجزاء المسافة المتناهية في زمان غير متناه فيجب ان لا ينقطع تلك المسافة اصلا الثاني ان النقطة موجودة بالاتفاق اما عند المتكلمين فلان النقطة هي الجوهر الفرد وهو موجود واما عند الحكيم فلانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود والنقطة لا تقبل القسمة

فان كانت

فان كانت جوهراً كما هو عند المتكلمين فهو المط لانه ح وجد جوهر ذو وضع لا يقبل
القسمة وان كانت النقطة عرضاً كما هو عند الحكيم لم ينقسم محلها لانه لو انقسم محلها
لانقسمت بانقسام محلها ايضاً لان الحال فى المنقسم لابد وان ينقسم واذا لم ينقسم
محل النقطة يلزم المط لان محل النقطة ذو وضع غير منقسم فان كان جوهراً يلزم وجود
جوهر ذى وضع غير منقسم وهو المط وان كان عرضاً فلابد وان ينتهى الى جوهر ذى
وضع غير منقسم وهو المط ولقائل ان يقول النقطة عرض ومحلها خط منقسم
وانقسام محلها لا يقتضى انقسامها لان الحال فى المنقسم انما يجب انقسامه اذا كان حلوله
فى المحل من حيث هو منقسم اما اذا كان حلوله فى المحل لا من حيث هو منقسم فلا يلزم
من انقسام المحل انقسامه والنقطة حالة فى الخط من حيث انه لا ينقسم لان النقطة
انما تحل فى الخط من حيث التناهى والانقطاع غير منقسم فلا يلزم من انقسام الخط انقسام
النقطة الثالث ان الحركة الحاضرة موجودة اى الحركة لها وجود فى الحال وذلك
لان الحركة موجودة غير قارة فلو لم تكن موجودة فى الحال لم يكن لها وجود اصلاً
لان الماضى والمستقبل معدومان والحركة الحاضرة الموجودة غير منقسمة لانها لو كانت
منقسمة لسبق احد جزئيها على الآخر بالوجود فلا يكون كل الحاضرة حاضرة هف
واذا كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة لم ينقسم ما فيه الحركة الحاضرة من المسافة والا
يلزم من انقسام ما فيه الحركة الحاضرة انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة فى احد الجزئين
جزء الحركة فى الجزئين واذا كانت المسافة التى وقعت الحركة الحاضرة عليها غير منقسمة
لزم الجزء الذى لا يتجزى وهو المط ولقائل ان يقول الحركة لا وجود لها فى الحال ولا
يلزم من عدم الحركة فى الحال عدمها مطلقاً قوله لان الماضى والمستقبل معدومان
قلنا لا نم ان الماضى ❁ والمستقبل معدومان مطلقاً بل يكونان معدومين
فى الحال ولا يلزم من العدم فى الحال العدم مطلقاً قال المص فثبت ان فى الاجسام ما لا
يقبل القسمة ولقائل ان يقول لما ثبت ضعف الوجوه الدالة على ان فى الاجسام ما لا
يقبل القسمة لم يثبت لا يقال الحركة الحاضرة غير موجودة لان الحركة ليست الا الماضى

والانقطاع والخط من حيث انه صح

والمستقبل لان الحال هو نهاية الماضى وبداية المستقبل وليس بزمان ومالبس بزمان
لايقع فيه الحركة لان كل حركة تقع فى زمان لانا نقول لو لم يكن الحركة الحاضرة
موجودة يلزم ان لايكون للحركة وجود اصلا لان الماضى هو الذى كان موجوداً
فى زمان حاضر والمستقبل هو الذى يتوقع صيرورته حاضراً وما يمتنع حضوره لايصير
ماضياً ولامستقبلا فاذا لم يكن لها وجود فى الحال امتنع وجودها مطلقاً ولقائل
ان يقول الحال حد مشترك بين الماضى والمستقبل وهو نهاية الماضى وبداية المستقبل
وليس بزمان وكذلك سائر الحدود المشتركة للمقادير الاخر ليست باجزاء لها اذلوكانت
الحدود المشتركة اجزاء للمقادير التى هى حدودها لكانت القسمة الى قسمين قسمة الى
ثلثة اقسام والقسمة الى ثلثة اقسام قسمة الى خمسة اقسام هف فاذاً الحاضرة
ليست بحركة وقد فرض انها حركة وبنى عليه الدليل ولانم ان الماضى هو الذى كان
موجوداً فى آن حاضر بل الماضى هو الذى كان بعضه بالقياس الى آن قبل الحال مستقبلا
وبعضه ماضياً وصار فى الحال كله ماضياً وهكذا فى المستقبل وفى الان الفاصل
بين الماضى والمستقبل لايمكن ان يتحرك الجسم فان الحركة انما تقع فى زمان وليس شئ
من الزمان بحاضر لانه غير قار الذات **قال** احتج الحكماء على نفى الجوهر المفرد
بوجوه الاول ان كل متحيز فيمينه غير يساره والوجه المضى فيه غير المظلم لايقال
ذلك لتغاير وجهيه لانهما ان كانا جوهرين ثبت المدعى والا لزم تغاير محليهما الثانى
لو فرضنا خطا من اجزاء شفع فوق احد طرفيه جزء وتحت الاخر جزء واخذ يتحركان
على التساوى وتحاذيا لامحالة على ملتقى الجزئين فيلزم الانقسام الثالث كلما قطع السريع
بحركته جزءاً قطع البطئ اقل منه والا لزم ان يساويه فى جزء ويقف فى آخر وقد بان
فساده الرابع للجسم الذى اجزاؤه وتر وكان ظله مثليه كان مثله من الظل ظل
نصفه فيكون له نصف فينتصف الجزء المتوسط وقد برهن اقليدس على ان كل
خط يصح تنصيفه وهو يقتضى ذلك الخامس اذا فرض خط من ثلاثة اجزاء على احد
طرفيه جزء وتحرك الخط الى اليمين والجزء الى اليسر فان انتقل الى ما فوق الجزء الثانى

يعنى لانم ان المستقبل هو الذى يتوقع صيرورته حاضراً و المستقبل هو الآتى المعدوم فى الحال ليس الا تقرير

اى المستقبل هو الذى يكون بعضه بالقياس الى الآن بعد الحال ماضياً وبعضه مستقبلا ويكون فى الحال كله مستقبلا تقرير

فان المستقبل هو الذى كان بعضه بالقياس الى آن بعد الحال ماضياً وبعضه مستقبلا لانه لاشك ان بين هذا الان وبين الحال الذى هو الان زماناً لامتناع تعاقب الانين وهذا الزمان ماض بالقياس الى هذا الان والزمان الذى بعد الحال الذى بعد هذا الان مستقبل بالقياس اليه ايضا تقرير

وهو مح لان الجزء الثانى انتقل الى حيز الجزء الاول واذا انتقل الى ما فوق الثالث فهو قطع
جزئين حين ما قطع ما تحته جزء واحد فينقسم الزمان والحركة والمسافة السادس الجسم
متشكل فان كان كرة فاذا انضم باجزاء اخرمثلها وقعت بينهما فرج لا تسع اجزاء مثلها فيلزم
الانقسام وان كان غيرها كانت فيه زوايا فينقسم السابع اذا دارت رحى فيها
قطع المطوق العظيم جزءاً فالصغير اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء او جزءاً تاماً فيساوى
الصغرى والعظيم او يقطع تارة جزءاً ويسكن اخرى فيتفكك اجزاء الرحى وكذلك الفرجار
ذو الشعب الثلاث اقول احتج الحكماء على نفى الجوهر الفرد بوجوه سبعة الاول
ان كل متحيز يفرض فان يمينه غير يساره اى الوجه الذى يلاقى ما على يمينه غير الذى منه
يلاقى ما على يساره واذا ركبنا سطحاً من جواهر فردة وجعلنا احد وجهيه محاذياً
للشمس صار مضيئاً والوجه الاخر غير مضىء فالوجه المضىء منه غير الوجه المظلم فيلزم
الانقسام لا يقال ذلك التغاير لتغاير وجهيه لا للتغاير فى ذات الجزء فلا يلزم انقسام
الجزء فى ذاته لانا نقول الوجهان ان كانا جوهرين ثبت المدعى لانه ح يلزم انقسام
الجزء الى جوهرين وان كانا عرضين يلزم تغاير محليهما والا يلزم قيام المتقابلين بمحل واحد
من جهة واحدة فى زمان واحد وهو مح الثانى انا لو فرضنا خطاً مركباً من اجزاء شفع
من اربعة مثلا ووضعنا فوق احد طرفيه جزءاً وتحت طرفه الاخر جزءاً وتحرك الجزءان
على التبادل لحركة على السواء من اول الخط الى ان يصل كل منهما الى اخر الخط فلا بد
وان يمر كل منهما بالاخر ولا يمكن ذلك الا بعد ان يتحاذيا وموضع التحاذى لا بد
وان يكون ملتقى الثانى والثالث والا لم يكونا فى الحركة متساويين وح يلزم
انقسامهما وانقسام الثانى والثالث الثالث كلما قطع الجسم السريع الحركة
بحركته جزءاً قطع الجسم البطىء الحركة بحركته اقل منه والا اى وان لم يكن يقطع البطىء
بحركته اقل من جزء يلزم ان يساوى البطىء السريع فى جزء ويقف فى جزء آخر فيلزم ان يكون
البطؤ لاجل تخلل السكنات وقد بان فساده الرابع الجسم الذى اجزاؤه وتر وكان ظله
مثليه فى بعض الاوقات كان مثله من الظل ظل نصفه فيكون للاجزاء التى هى وتر

وكذا سائر الجهات المتقابلة فظهر ان التميز بالذات يجب ان يكون منقسما فى جميع الجهات فالانفصال وجود الخط والسطح لا يتجزى وكذا وجود الخط والسطح الجوهرين فضلا عن تركب الجسم منها بخلاف النقطة والخط والسطح

الوضعين فانهما ليست متحيزة بذواتهما حتى يقصد لهما جهات مقتضية لانقسامهما

اى الملتقى والملتقى يجب ان يكون مشارا اليه احدهما غير الاشارة الى الآخر

نصف فينتصف الجزء المتوسط فيلزم الانقسام وهو المط وقد برهن اقليدس على ان
كل خط يصح تنصيفه فالخط الذي يكون اجزاؤه وترا يصح تنصيفه فينتصف الجزء
المتوسط فيلزم الانقسام الخامس اذا فرض خط مركب من ثلثة اجزاء على احد طرفيه
جزؤ ويتحرك الخط الى يمين والجزؤ الى يسار فان انتقل الجزء الى ما فوق الثاني فهو مح لان الجزء
الثاني انتقل الى حيز الجزء الاول فلو كان الجزؤ انتقل الى ما فوق الثاني يلزم ان لا يكون
الجزؤ متحركا وقد فرض انه متحرك هف وان انتقل الجزؤ الى ما فوق الثالث فقد قطع
الجزؤ جزئين حين ما قطع ما تحته جزءا واحدا فينقسم الزمان والحركة والمسافة اما الزمان
فلانه في الزمان الذي قطع ما تحته جزءا قطع الجزؤ جزئين فالزمان الذي قطع الجزؤ جزءا
نصف ذلك الزمان واما الحركة فلان حركة الجزء مقدارا جزء نصف حركة جزئين مما تحته
واما المسافة فلانه يلزم من انقسام الزمان والحركة انقسام المسافة للتطابق السادس
الجزؤ متشكل لانه متحيز وكل متحيز متناه وكل متناه متشكل فالجزؤ متشكل وكل
متشكل اما كرة او غيرها لانه ان احاط به حد واحد فهو كرة والا فغيرها وان كان
كرة فاذا انضم باجزاء اخر وقعت بينها فرج لانا نعلم بالضرورة ان الكرات المضمومة
بعضها مع بعض يقع بينها فرج ولا تسع تلك الفرج اجزاء مثل الاجزاء المضموم بعضها
مع بعض فيسع في تلك الفرج اقل منها فيلزم الانقسام ولانه اذا وقعت بينها
فرج فلا يكون ملاقاة الاجزاء المضمومة بعضها مع بعض بالاسر فيلزم الانقسام
ضرورة الملاقاة لا بالاسر وان كان الجزؤ غير كرة اي يحيط به اكثر من حد واحد
كانت في الجزء زوايا فينقسم الجزؤ لان كلا منها اقل من الجزء السابع اذا دارت الرحى
فيها قطع الطوق العظيم البعيد من مركز الرحى جزءا فالطوق الصغير القريب من مركز
الرحى اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزؤ وهو المط او يقطع جزءا تاما فيتساوى
حركة الطوق الصغير والطوق العظيم في السرعة والبطؤ وهو مح بالضرورة فانه
يلزم منه ان يكون حين ما دار الطوق العظيم دورة دار الطوق الصغير دورة
وزيادة عليها وهو خلاف المحسوس او يقطع الصغير تارة جزءا ويسكن اخرى فينفك

وفيه نظر لانا لا نسلم ان الجزء الفوقاني
اذا انتقل الى ما فوق الجزء الثاني وجب
ان لا ينتقل لا متحاذيا للجزء الثاني المحاذي
للجزء الاول وانما يلزم ذلك ان لو ينتقل
الجزء الاول من المحاذي عند حركته وهو ممنوع
وايضا فانه انما يلزم من فرض هذا
الجزء ولا يلزم منه استحالة الجزء
وايضا فيه من الفساد ما مر
في الوجه الثاني

اذا تحرك الطوق العظيم ولم يتحرك
الطوق الذي بالصفة فقد انفك
احدهما عن الآخر وكذا اذا
تحرك الطوق الثاني ولم يتحرك الطوق
الثالث وهكذا الى ... فيلزم تفكك
الذي هو اصغرها فيلزم على مذهب الاولين
الرحى عند تحركها
محيطة بعضها ببعض

اجزاء الرحى وكذلك الفرجار ذو الشعب الثلث اذا ثبت شعبة منها ودار الشعبتان الاخريان يلزم انقسام الجزء او تساوي الشعبتين في الحركة او التفكك والاخيران باطلان فتعين الانقسام قال ثم قالوا فالجسم متصل في نفسه يقبل انقسامات لا نهاية لها والقابل لها ليس الاتصال لانه يعدم عندها والقابل يبقى مع المقبول فهو شيء آخر يقبل الاتصال والانفصال ويسمى هيولى ومادة والاتصال صورة واعلم ان دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلي ويوجب القسمة الوهمية لا يقال القسمة الوهمية مستدعية الى جواز القسمة الانفكاكية لان الاجزاء المفروضة متماثلة فيصح بين كل اثنين منها ما يصح بين آخرين فيصح بين المتباينين ما يصح بين المتصلين وبالعكس لانا نقول لم لا يجوز ان يكون الجسم مركبا عن اجزاء متخالفة بالماهية او متشخصة بتشخصات عائقة عن الانفكاك وتكون تلك الاجزاء قابلة للاتصال والانفصال وان سلم اتصال الجسم فلم لا يجوز ان يكون هو وحدة الجسم والانفصال هو التعدد والقابل لهما الجسم اقول ثم قال الحكماء لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى متناهية او غير متناهية لزم ان يكون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس فان الحس يحكم باتصال الجسم وثبات المفاصل امر عقلي غير محسوس فاذا بطل كون الاجزاء حاصلة بالفعل ثبت كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو متصل عند الحس لكنه ليس مما لا ينقسم بل هو يقبل الانقسامات بوجه من الوجوه اما بفك وقطع واما بوهم وفرض فاذا لم يمكن ان يتألف الجسم من اجزاء لا تقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لا سيما الوهمية والفرضية لا تقف الى غير النهاية فيقبل الجسم الذي هو متصل انقسامات لا نهاية لها والقابل للانقسامات ليس الاتصال لان الاتصال يعدم عند الانقسامات والقابل للانقسامات يجب ان يبقى مع الانقسامات لان القابل يجب ان يبقى مع المقبول لان القابل للشيء المقبول موصوف بالمقبول ويجب بقاء الموصوف عند وجود الصفة فالقابل للانقسامات شيء آخر غير الاتصال يقبل الاتصال والانفصال ويسمى ذلك الشيء القابل للاتصال والانفصال هيولى ومادة ويسمى الاتصال صورة ثم قال

المص واعلم ان دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلي ويوجب القسمة الوهمية فان
دليل المتكلمين يمنع القسمة الفعلية ودليل الحكماء يوجب القسمة الوهمية ومدعى
الحكماء ليس الا اثبات القسمة الوهمية فلا تناقض بين الفريقين بالحقيقة لجواز
ان لا ينقسم اجزاء الجسم فعلا وتنقسم وهما وفيه نظر فان المتكلمين زعموا ان تلك الاجزاء
لا تقبل القسمة لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا ثم قال المص لا يقال القسمة
الوهمية متداعية الى جواز القسمة الانفكاكية لان الاجزاء المفروضة للجسم متماثلة فان
القسمة بانواعها اي بالكسر والقطع والوهم والفرض تحدث في المقسوم اثنينية تساوي
طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الخارج الموافق في النوع فيصح بين كل
اثنين منها ما يصح بين اثنين آخرين فيصح بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية
الانفكاكية ما يصح بين المتصلين وبالعكس اي يصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع
للاتصال ما يصح بين المتباينين فيلزم جواز القسمة الانفكاكية لانا نقول انما يلزم
ذلك لو كانت الاجزاء المفروضة متماثلة وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء
متخالفة بالماهية فلا يلزم ان يصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين آخرين ولئن
سلم ان الاجزاء المفترضة متماثلة فيجوز ان يكون تلك الاجزاء متشخصة بتشخصات
عائقة عن الانفكاك فيكون تلك الاجزاء قابلة لاتصال بعضها ببعض وانفصال بعضها
عن بعض ولقائل ان يقول الامتداد من حيث هو امتداد طبيعة نوعية محصلة فلا يختلف
مقتضاها في الافراد فامتداد البسيط الواحد الذي ينقسم وهما لا فكا كامتداد
المجموع الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط آخر يقارنه فيقتضي كل منهما ما يقتضي
الآخر ويلزم المط واما كون الاجزاء متشخصة بتشخصات عائقة عن الانفكاك فهو
مسلم فانه عائق خارج عن طبيعة الامتداد وهم يجوزون امتناع الانفكاك
بسبب عائق خارج عن طبيعة الامتداد ثم قال المص وان سلم اتصال الجسم فلم لا يجوز
ان يقال الاتصال وحدة الجسم والانفصال تعدده والقابل لهما هو الجسم فان الاتصال
والانفصال عرضان متعاقبان على الجسم وذلك الجسم في ذاته ليس بمتصل ولا منفصل حتى يكون

ان لا يكون

لان القابلية للانفصال بحسب الطبيعة تكفي في جواز الانفكاك كما في الفلك تدبر

كما في الفلك فانها لا تقبل الخرق والالتئام لعائق نحيحى

ومحصوله انه قد تقرر المعلوم لنبوت غير الانفصال والاتصال قابل لهما على التعاقب كما ذهب اليه افلاطون

ن يكون موضوعاً للاتصال والانفصال وللقائل ان يقول اذا ثبت ان الجسم متصل في نفسه
لا يكون الاتصال اي الامتداد عرضاً حالاً في الجسم بل يكون الامتداد مقوماً للجسم

قال فروع قالوا الصورة لا تنفك عن الهيولى لانها لا تنفك عن التناهي والتشكل
والموجب لهما ليس الجسمية العامة ولا شيأ من لوازمها والا لتساوى الجزء والكل
فيهما ولا الفاعل والا لاستقلت الصورة بالانفعال فهو الحامل بما فيه من الصفات
ولانها قابلة للقسمة الوهمية ابداً وكل ما قبل فله مادة على ما سبق تقريره هذه المقدمات
ولا الهيولى عنها لانها لو تجردت ذات وضع وانقسمت في جميع الجهات كانت جسماً
والا لكانت نقطة او خطاً او سطحاً ولو تجردت غير ذات وضع فاذا لحقتها الصورة
تصير ذات وضع مخصوص بامكان غيره فيترجح الجائز بلا مرجح ولانها لو تجردت
لكانت موجودة بالفعل ومستعدة للصورة والواحد لا يقتضي قوة وفعلاً فيكون
لها ما يقتضي هذه القوة وهي الهيولى فيكون للهيولى هيولى اخرى فالهيولى تفتقر اليها في بقائها
وتحيزها والصورة تحتاج الى المادة في تعينها وتشكلها والمادة ايضاً لا تخلو عن صورة
اخرى نوعية والا لما اختلفت الاجسام في الهيئات والامكنة والكيفيات
والاوضاع الطبيعية والتشكل بسهولة او عسر واعلم ان بناء هذه الكلمات على نفي الفاعل
المختار والحق ثبوته ومع ذلك فللمعترض ان يجوز انفعال الصورة بنفسها وعدم
استلزام قبول القسمة الوهمية قبول الانفكاك وان تقتضي المادة المجردة وضعاً
معيناً بشرط اقتران الصورة بها وكون الواحد مبدأ لكثير مع ان القابلية ليست اثراً
ووجود المادة بالفعل ليس مقتضى ذاتها وان يطالبهم بما يوجب الاختلاف في الصورة النوعية
ثم يزعم انما يجعلونه اياه من الاحوال العنصرية السابقة واختلاف المواد الفلكية
سبب لاختلاف الاعراض والهيئات اقول فرع على تركب الجسم من الهيولى
والصورة فروعاً اربعة الاول ان الصورة لا تنفك عن الهيولى والثاني ان الهيولى
لا تنفك عن الصورة الثالث في كيفية تعلق احديهما بالاخرى الرابع في اثبات
الصورة النوعية الفرع الاول قال الحكماء الصورة لا تنفك عن الهيولى لوجهين

بان يقول اختلاف الاجسام في الاعراض
ان لم يفتقر الصورة نوعية بطل
ما ذكرتم من ان الهيولى لا تتجرد
عن الصورة النوعية كما لا تتجرد
عن الصورة الجسمية وان افتقر
يلزم ان يكون تلك ايضاً مستندة
الى صورة اخرى ويلزم التسلسل عنه

ووجود المادة بالفعل ايضاً ليس مقتضى ذاتها

حتى يكون الهيولى مبدأ للوجود ويلزم
ما ذكرتم بل لا وجود المادة بالفعل اما
فعل الفاعل المختار او قابض من
الهيولى على اختلاف الارادة فلا
يلزم ما ذكرتم
يجوز

احدها ان الصورة لا تنفك عن التناهي والتشكل لان الصورة متناهية لتناهي الابعاد
ولا تنفك عن التناهي وكل ما لا ينفك عن التناهي لا ينفك عن التشكل لان التشكل هو
هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فالشيء المتناهي
يلزمه ان يكون ذا شكل والصورة متناهية فهي ذات شكل فالصورة لا تنفك عن
التناهي والتشكل والموجب للتناهي والتشكل ليس الجسمية العامة ولا شيئاً
من لوازمها اذ لو كان الموجب للتناهي والتشكل الجسمية العامة او شيئاً من لوازمها
لتساوى الجزء الكل في التناهي والتشكل واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلانه لو كان الموجب لهما الجسمية العامة او شيئاً من لوازمها لكان كل جزء من الصورة
يفرض يلزمه ما يلزم الكل من التناهي والتشكل واما بطلان اللازم فلانه لو تساوى
جزء الصورة وكلها في التناهي والتشكل فلو فرض اقل قليل من الصورة لكان المرجح
منها ما لو فرض لكان اكثر كثير منه وح لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا
الكثرة فيمتنع فرض الكلية والجزئية في الاصل فان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما
وليس الموجب للتناهي والتشكل الفاعل المباين لانه لو كان الموجب للتناهي والتشكل
الفاعل لاستقلت الصورة الجسمية بالانفعال وقبول الفصل والوصل لان المغايرة
بين الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض واللازم
باطل لما مر من ان قبول الانفعال والوصل والفصل من لواحق المادة المستلزمة لوجودها
فالموجب للتناهي والتشكل هو الحامل اي الهيولى بما فيه من الصفات التي هي استعدادات
مختلفة فثبت ان الصورة لا تنفك عن الهيولى وثانيهما ان الصورة الجسمية قابلة
للقسمة الوهمية ابداً وكل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية وكل ما
قبل القسمة الانفكاكية فله مادة على ما سبق تقريره هذه المقدمات الثلث فالجسمية
لا تنفك عن المادة الفرع الثاني ان الهيولى لا تنفك عن الصورة الجسمية لوجهين
احدهما ان الهيولى لو تجردت عن الصورة ذات وضع اي تكون بحيث يمكن الاشارة
الحسية اليها وانقسمت في جميع الجهات كانت الهيولى بانفرادها عن الجسمية جسماً ذا حجم

لاشتراك كل واحد من الكل والجزء في نفس الجسمية ولوازمها من كونها متحيزة وذات وضع مقتضية

وهو مع

وهو مح لانه ح يلزم ان يكون هيولى الخ اى ان لم تنقسم فى جميع الجهات كانت الهيولى نقطة ان لم
تنقسم اصلا وخطا ان انقسمت فى جهة واحدة وسطحا ان انقسمت فى جهتين واللازم بط
اما النقطة فلانها لا يمكن ان يكون الاحالة فى غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزى
والهيولى تكون حالة فى غيرها فهى ليست بنقطة واما الخط والسطح والجسم التعليمى
فلكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال تكون محتاجة الى حامل فهى غير الحامل
وان تجردت الهيولى عن الصورة غير ذات وضع فاذا لحقها الصورة تصير ذات
وضع مخصوص بامكان غيره فيترجح الجائز بلا مرجح وانما قلنا اذا لحقها الصورة
تصير ذات وضع مخصوص لانه اذا لحقها الصورة فان لم يحصل لها وضع يلزم
وجود الجسم بلا وضع وهو مح ببداهة العقل وان حصل لها جميع الاوضاع
يلزم حصول الجسم الواحد فى مواضع متعددة وهذا ايضا مح ببداهة العقل
وان حصل لها وضع ما غير معين يكون محالا ايضا ببداهة العقل فتعين ان تصير
ذات وضع مخصوص وانما قلنا بامكان غيره لان ذلك الوضع ليس اولى بها
من غيره فكما امكن ذلك الوضع امكن غيره فيترجح الجائز من غير مرجح وانما قلنا
ان ذلك الوضع ليس اولى بها من غيره لانه لو كان ذلك الوضع المخصوص
اولى بها من غيره فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة وهو
مح لان الهيولى قبل لحوق الصورة كانت غير متعلقة بالوضع الذى حصلت
فيه مع الصورة فلا يكون هذا الوضع اولى بها من غيره او كانت الاولوية
حاصلة بعد لحوق الصورة بالهيولى وهذا ايضا مح لان الهيولى تساوى نسبتها
الى جميع الاوضاع التى يقتضيها الصورة التى تلحقها فهى اذا تكون متساوية
النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة فلا يحصل الاولوية فثبت ان ذلك
الوضع المخصوص ليس اولى بها من غيره فحصوله لها يقتضى ترجح الجائز بلا مرجح
وهو مح وثانيهما ان الهيولى لو تجردت عن الصورة الجسمية لكانت موجودة
بالفعل ولكانت مستعدة للصورة والواحد لا يقتضى قوة وفعلا فيكون الهيولى

والحاصل ان الهيولى على تقدير كونه خطا وسطحا عرضين تكون امرا ما فالجسم لا محالة للصورة الجسمية هذا خلف اهـ

هيولى الفرع الثالث فى كيفية تعلق الهيولى بالصورة لما ثبت ان كلا من الهيولى
والصورة لا ينفك عن الاخرى بل لكل منهما افتقار الى الاخرى لا على وجه يلزم الدور
فالهيولى تفتقر فى بقائها وتحيزها الى الصورة لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث
انها صورة ما لانها لو لم يكن الهيولى مفتقرة فى بقائها وتحيزها الى الصورة لكانت
الهيولى موجودة متحيزة بدون الصورة وهو مح لما سبق والصورة تحتاج الى المادة
فى تعينها وتشكلها من حيث هى هذه الهيولى احتياج المعلول الى العلة القابلة
فان الهيولى علة قابلة لتشخص الصورة فان تشخص الصورة وتعينها بالتناهى
والتشكل والتناهى والتشكل بسبب الهيولى من حيث هى حاملة وقابلة لهما فظهر
احتياج كل منهما الى الاخرى لا على وجه الدور الفرع الرابع فى اثبات الصورة
النوعية المادة لا تخ عن صورة اخرى لان المادة لو خلت عن صورة اخرى
لما اختلفت الاجسام فى الهيئات والامكنة والكيفيات من الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة والاوضاع الطبيعية والتشكل والتفكك بسهولة وهو
اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات او بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة
من العنصريات او امتناع قبول التفكك والتشكل وهو لازم للفلكيات واللازم
بط لتحقق اختلاف الاجسام فى هذه الهيئات والامكنة والكيفيات بيان
الملازمة ان هذه الهيئات والامكنة والكيفيات مختلفة غير واجبة لذواتها
فهى انما تجب بعلل تقتضيها ولا يمكن ان يقتضيها الصورة الجسمية المتشابهة
فى جميع الاجسام لكونها غير مختلفة ولا الهيولى لان القابل للشئ لا يكون فاعلا
لما يقبله فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك
الامور مقارنة للهيولى والصورة لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوآء
ويجب ان تكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة
قبوله للفصل والوصل وعسره ويجب ان تكون صورا لا اعراضا لان الجسم
يمتنع ان يحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور فلو كانت المادة خالية

لا يخفى ان تناهى الصورة وتشكلها بدون المادة مح

وهى الجوهر الحالة فى الهيولى التى تكون مبدءا للاثار المختلفة

لاقتضاء الصورة النوعية ما يتعلق بالامور الانفعالية وهو الهيولى

عن هذه الصورة لما اختلف الاجسام في هذه الهيئات ضرورة انتفاء المعلول عند عدم علته واعلم ان بناء هذه الكلمات اى اثبات الهيولى والصورة الجسمية والنوعية وامتناع انفكاك احديهما عن الاخرى على نفي الفاعل المختار والحق ثبوت الفاعل المختار وعلى تقدير ثبوت الفاعل المختار جاز وجود كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى وجاز اختلاف الاجسام في الهيئات والامكنة والكيفيات والاوضاع من غير الصورة النوعية ومع القول بنفي الفاعل المختار فللمعترض ان يعترض على كل من هذه المطالب اما على الوجه الاول من الوجهين اللذين ذكرهما في بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبان يجوز انفعال الصورة الجسمية بنفسها من غير هيوليها بان يقول الموجب للتناهي والتشكل هو الفاعل المباين قوله لو كان الموجب للتناهي والتشكل هو الفاعل لاستقلت الصورة الجسمية بالانفعال واللازم بط قلنا لا نم بطلان اللازم فانه يجوز انفعال الصورة الجسمية بنفسها من غير هيوليها فان كون الجسم قابلا للتناهي والتشكل لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل فان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ولقائل ان يقول التناهي والتشكل في اجسام لا يتصور الا باتصال بعضها بالبعض وانفصال بعضها عن البعض والاتصال والانفصال لا يتحقق بدون الحامل واما على الوجه الثاني فللمعترض ان يجوز عدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول القسمة الانفكاكية لما مر ولقائل ان يقول الجواب عن المنع ايضا قد مر واما على الوجه الاول من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة فللمعترض ان يجوز اقتضاء المادة المجردة وضعا معينا بشرط اقتران الصورة بها بيانه ان يقال لا نم ان الهيولى ان تجردت عن الصورة غير ذات وضع فاذا لحقها الصورة وصارت ذات وضع مخصوص مع امكان غيره ترجح الجائز من غير مرجح وانما يلزم ذلك لو كان الموجب للوضع المخصوص الهيولى فقط واما اذا كان المقتضي للوضع المعين المادة المجردة بشرط اقتران الصورة بها بان يكون الهيولى في حال تجردها متصفة باوصاف متعاقبة يقتضي احدها تخصيصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حصول الصورة بها لم يلزم ترجح

اشارة الى ان ولقائل ان يقول الانفكاك من حيث هو امتناع طبيعة نوعية محصلة فلا يختلف مقتضاها في الافراد

٢٥٦

الجائز بلا مرجح ولقائل ان يقول الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت
بوضع فهى غير مجردة وان لم تخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة
فيلزم ترجح الجائز بلا مرجح واما على الوجه الثانى من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك
الهيولى عن الصورة فللمعترض ان يجوز كون الواحد مبدأ لكثير تقريره ان يقال لم لا يجوز
ان يكون الهيولى مبدأ للقوة والفعل على تقدير تجردها عن الصورة وتكون موجودة
بالفعل قابلة للصورة قوله يلزم ان يكون الشئ الواحد مبدأ لكثير قلنا لم قلتم
انه لا يجوز ان يكون الشئ الواحد مبدأ للكثير وما ذكر فى بيان عدم جوازه فى العلل
والمعلولات قد سبق تزييفه على ان مبدأ كون الهيولى بالفعل ليس نفس الهيولى
بل مبدأ كونه بالفعل هو الموجد لها واما على الدليل الذى ذكر فى اثبات الصور
النوعية فللمعترض ان يطالب الحكماء بما يوجب اختلاف الصور النوعية فان الاجسام
كما اختلفت فى الاعراض التى ذكرتموها فقد اختلفت فى الصورة التى جعلتموها مبادى
تلك الاعراض فلو كان اختصاص الاجسام بتلك الاعراض يوجب ان يكون لصور نوعية
لكان اختصاصها بتلك الصورة يوجب ان يكون لصور اخرى ثم الكلام فيها
كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل فان قالوا اختصاص الجسم العنصرى المعين بالصورة المعينة
انما كان لان المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصورة اخرى
لاجلها استعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة واما اختصاص الاجسام الفلكية
بصورها النوعية فلان لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك الاخر وكل مادة
لا تقبل الا الصورة التى حصلت فيها فللمعترض ان يزعم انما يجعلونه موجبا
لاختصاص الجسم المعين بالصورة المعينة من الاحوال العنصرية السابقة ومن اختلاف
المواد الفلكية سببا لاختلاف الاعراض والهيئات فيقال ان الاجسام العنصرية
انما اختص كل واحد منها بالكيفية المعينة لانه كان قبل الاتصاف بتلك الكيفية
موصوفا بكيفية اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة
واما الاجسام الفلكية فانما يختص كل واحد منها بالكيفية المعينة لان مادته لا تقبل

وهى اختلاف الهيئات والامكنة والاوضاع منه

اى يكون الموجب لاختصاص الجسم العنصرى بالصورة استعداد المادة منه

اى فيكون الموجب لاختصاص الجسم الفلكى بالصورة اختلاف مادة الفلك الاخر منه

الا تلك

الا بتلك الكيفية وح سقط الحاجة الى اثبات هذه الصورة ولقائل ان يقول ليس
للمعترض ان يطالبهم بما يوجب اختلاف الصورة النوعية لان الصورة النوعية يحصل
الجسم بها نوعاً و يمتنع ان يحصل الجسم من غير ان يتقوم باحد هذه الصور النوعية والاعراض
المذكورة تخصص بالجسم المعين بعد تحصله بالصورة النوعية فلا يقتضى الصورة النوعية
ما يقتضيه الاعراض المذكورة من الاستناد الى ما هو مقارن للجسم بل يقتضى استنادها
الى الفاعل المفارق **قال** الثالث فى اقسامها قال الحكماء الاجسام اما بسائط او مركبات
والبسائط تكون كرية لان الطبيعة الواحدة لا تقتضى هيئات مختلفة وتنقسم الى فلكيات
وعناصر الاول افلاك وكواكب والافلاك الثابتة بالارصاد تسعة الاول الفلك الاعظم
والعرش المجيد والجسم المحيط بسائر الاجسام ويدل عليه وجوه الاول ان الاجسام متناهية
لما سنذكره فيكون جسم هو نهايتها الثانى الجهة متعلق الاشارة ومقصد المتحرك
بالوصول اليه فتكون موجودة غير مجردة وليست بجسم لانها غير منقسمة والا فالواصل الى
نصفها ان وقف فالجهة هو لا ما بعده والا فحركته ان كانت عن الجهة فكذلك وان كانت
اليها فالجهة ما بعده فهى جسمانية والمحدد لها جسم واحد اذ لو تعددت ولم يحط البعض
بالبعض يتحدد القرب بها دون البعد وان احاط فالمحاط حشو اذ المحيط يحدد القرب
بمحيطه والبعد بمركزه وهو بسيط والا لصح الانحلال عليه وهو بالحركة المستقيمة
المتوجهة الى الجهة فالجهة له لا به فيكون كرياً الثالث الارصاد شاهدة على ان الكواكب
والافلاك تتحرك بالحركة اليومية وبحركات اخر متفاوتة فلا بد من جسم يحيط بها
ويحركها بحركتها اليومية وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجملة الاجسام
واما الثمان الباقية فيدل عليها اختلاف حركات الكواكب وامتناع تحركها بالذات
لاستحالة الخرق على الافلاك ولقائل ان يقول ان سلم استحالة الخرق فلم لا يجوز
ان يكون لكل كوكب نطاق يتحرك بنفسه او باعتماد الكواكب عليه **اقول**
المبحث الثالث فى اقسام الجسم الاجسام اما بسائط او مركبات وذلك لانه اما ان لا يكون فيها
تركيب قوى وطبائع او فيها تركيب قوى وطبائع فان لم يكن فيها تركيب قوى وطبائع فهى البسائط

اى يقتضى الاعراض المذكورة كونها مستندة الى ما هو مقارن للجسم فيكون السبب لاختلاف الاعراض المذكورة هى الصورة النوعية

اى يقتضى الصورة النوعية كونها مستندة الى الفاعل المفارق فيكون

السبب لاختلاف الصورة النوعية هو الفاعل المفارق فلا يكون سبباً لاختلاف الاعراض المذكورة لان نسبته الى جميع الاجسام على السوية

كالماء والهواء وان كان فيها تركيب قوى وطبايع فهى المركبات كالنبات والحيوان والبسائط كرية الشكل والكرة جسم يحيط به سطح واحد فى داخله نقطة تكون الخطوط المخرجة منها اليه فى جميع الجوانب متساوية والشكل الذى يقتضيه البسيط بالطبع هو الكرة لان المقتضى لشكله هو طبيعته وهى واحدة وقابله هو الجسم البسيط وهو ايضاً واحد وتأثير الفاعل الواحد فى القابل الواحد لا يكون مختلفاً فيجب ان يكون كرياً ولا لاختلف هيئاته والطبيعة الواحدة فى القابل الواحد لا تقتضى هيئات مختلفة وينقسم البسائط الى فلكيات وعناصر والفلكيات اما افلاك واما كواكب وطريق اثبات الافلاك الاستدلالات بالحركات الموجودة بالرصد بعد تقرير الاصول الحكمية وهى اسناد كل حركة الى جسم متحرك بالذات ويحرك ما يحتوى عليه بالعرض ووجوب الاتصال فى الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتئام على اجرامها والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة لا غير والافلاك الكلية الثابتة بالارصاد على الوجه الذى اثبتها المتأخرون تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر الحاوى محدب المحوى ومركز الجميع مركز الارض واحدها غير مكوكب محيط بالثمانية الباقية يحرك الكل بالحركة اليومية يسمى الفلك الاعظم والفلك الاطلس والعرش المجيد والجسم المحيط بسائر الاجسام والمحدد للجهات ويدل عليه وجوه الاول ان الاجسام متناهية كما سنذكره فيكون جسم هو نهاية الاجسام والجسم الذى هو نهاية الاجسام يجب ان يكون محيطاً بالكل والا يلزم الخلاء واللاتناهى على تقدير التناهى الثانى الجهة موجودة ذات وضع لانها مشار اليها اشارة حسية ومقصد للمتحرك بالوصول اليه وكل ما هو مشار اليه اشارة حسية ومقصد للمتحرك بالوصول اليه يكون موجوداً غير مجرد اى ذو وضع فالجهة موجودة غير مجردة عن المادة اى تكون ذات وضع قوله بالوصول اليه اشارة الى جواب نقض مقدر توجيهه ان يقال لا نسلم ان كل ما هو مقصد للمتحرك يجب ان يكون موجوداً فان البياض مقصد للمتحرك من السواد اليه وليس بموجود تقرير الجواب ان كل ما هو مقصد

للمتحرك بالوصول اليه لا بتحصيله يكون موجوداً والمتحرك من السواد الى البياض مقصده
تحصيل البياض لا الوصول اليه والجهة ليست بجسم لان الجهة ليست بمنقسمة وكل جسم
منقسم وانما قلنا الجهة ليست بمنقسمة لانها لو كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك
الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك فان وقف فهو الجهة لا ما بعده فما فرضناه
جهة جزء جهة لا هو وان لم يقف فلا يخ اما ان يتحرك عن الجهة فكذلك اى
ما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة واما ان يتحرك الى جهة فالجهة ما بعده فما فرضنا
جهة لا يكون جهة فان قيل القسمة غير حاصرة فانه يجوز ان يتحرك فى الجهة لا عنها
ولا اليها اجيب بان الحركة فى الشئ المنقسم اما عن جهة او الى جهة ويعود القسمان
الاولان والشئ الذى وقع فيه الحركة هو المسافة لا الجهة واذا كانت الجهة موجودة
غير مجردة وليست بجسم تكون جسمانية ثم الجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل
اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل
والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض
فى جسم امتدادات غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات
ست مشهور وليس بحق والمحدد للجهتين بالطبع جسم واحد فان الجهتين بالطبع
اعنى فوق وسفل لا بد لهما من محدد يعينهما ويحددهما لان الجهة جسمانية غير
منقسمة فتكون حداً والحد لا يقوم بنفسه بل بغيره فيكون ذلك الغير يعينه
ويحدده ولما كانت الجهة ذات وضع يكون بالضرورة وضعها فى ذلك المحدد
ولا يجوز وضعها فى خلاء لامتناع وجوده ولا فى ملاء متشابه بان يكون بعض
حدوده المفروضة فيه جهة وبعضها جهة اخرى مقابلة لها لعدم اولوية بعض
تلك الحدود بان يكون جهة وبعضها جهة اخرى مخالفة لها بالطبع فتعين ان يكون
بشئ مختلف خارج عما يتشابه وذلك الشئ لا محالة يكون جسماً او جسمانياً لوجوب
كونه ذا وضع وعلى التقديرين لا بد من الجسم ويجب ان يكون المحدد للجهتين جسماً
واحداً اذ لو تعدد ولم يحط البعض بالبعض بل هما جسمان متباينان فى الوضع يتحدد

القرب بهما دون البعد فان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذا لا يتحدد الجهتان بكل منهما والمحدد يجب ان يحدد جهتين معاً وان تعدد واحاط احدهما بالآخر يكون وقوع المحاط في التحديد حشواً واقعاً في التحديد بالعرض اذ المحيط وحده كاف في تحديد الجهتين اذ يتحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه الذي هو ابعد حد عن محيطه فتعين ان يكون المحدد للجهتين جسماً واحداً فاما ان يتحدد به الجهتان من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد والاول غير ممكن لان الجهتين المتباينتين بالطبع يجب ان تكونا طرفي امتداد والجسم الواحد من حيث هو واحد انما يحدد ما يليه اعني القرب ويمتنع ان يحدد ما يقابله اعني البعد لان البعد عنه ليس بمحدود فثبت ان التحدد انما يكون بجسم واحد لا من حيث هو واحد بل من حيث ان له مركزاً ومحيطاً فيتحدد جهة القرب اعني الفوق بمحيطه وجهة البعد اعني السفل بابعد حد منه وهو المركز وهذان الوجهان يقتضيان جسماً محيطاً بالكل اما انه هو الفلك التاسع فلا والجسم المحدد للجهات بسيط لانه لو كان مركباً من اجسام مختلفة الطباع لصح الانحلال عليه فان كل جسم مركب من اجسام مختلفة الطباع يصح انحلال اجزائه التي هي اجسام مختلفة وانتقالها الى احيازها الطبيعية والانحلال انما بالحركة المستقيمة المتوجهة من جهة الى جهة فالجهة له لا به لانه يجب ان الجهات متقدمة على اجزاء الجسم المحدد ثم عليه فيكون الجهة له لا به فلا يكون المحدد محدداً هف واذا كان المحدد بسيطاً يكون كرياً لما عرف ومن هذا علم ان محدد الجهات ليس في طباعه ميل مستقيم والا لكان الجهة له لا به فلا يكون المحدد محدداً الثالث الارصاد شاهدة على ان الافلاك والكواكب تتحرك بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب وحركات اخر متفاوتة فلابد من جسم يحيط بها ويحركها بحركتها اليومية وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجميع الاجسام واما الثمانية الباقية فيدل عليها اختلاف حركات الكواكب وامتناع تحركها بالذات لاستحالة الخرق على الافلاك فتحت الفلك الاعظم فلك

الثوابت المتحركة بالحركة البطيئة من المغرب الى المشرق على قطبين ومنطقة غير قطبي الفلك الاعظم ومنطقته ويسمى فلك البروج ايضاً ثم فلك زحل ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس (ثم فلك المشتري) على رأي ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهذه السبعة تسمى ممثلات بفلك البروج فهذه هي الافلاك الكلية واما الافلاك الجزئية فلكل فلك من الافلاك الكلية التي للكواكب السبعة السيارة غير الشمس يشتمل على فلك تدوير غير محيط بالارض في ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز الارض ذروة واقربهما اليه حضيضاً وفلك خارج المركز عن مركز الارض محيط بالارض ينفصل عن الممثل يماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز الارض اوجاً والاقرب منه حضيضاً واما الشمس فانها يكتفي فيها باحد الفلكين اي خارج المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الاخر لكن بطلميوس رأى اثبات الخارج لها الحق وقد اثبتوا لعطارد فلكاً آخر ايضاً خارج المركز فلعطارد فلكان هما خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثالها وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الاخر اشتمال الممثل على امثالها وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير واثبتوا للقمر فلكاً آخر مشتملاً على فلكيه خارج المركز والتدوير ويسمى ذلك الفلك بالمائل وممثل القمر محيط بالمائل ويسمى ممثله بفلك الجوزهر فيكون جميع الافلاك اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المركز لمركز الارض وثمانية خارجة المركز عن مركز الارض وستة افلاك تداوير ويتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك ما دونه بها ولكل من الافلاك الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين واما الكواكب فسبعة منها سيارة كل في فلك على الترتيب الذي ذكر ومن السيارة خمس متحيرة وهي غير الشمس والقمر واما الثوابت فغير محصورة وقد رصد منها الف واثنان وعشرون كوكباً كلها في الفلك الثامن وهو فلك البروج ويمكن ان يكون في افلاك كثيرة قال المص ولقائل ان يقول ان سلم استحالة الخرق فلم لا يجوز

ان يكون لكل كوكب نطاق ينفصل من ثخن فلكه يشبه حلقة يكون قطر ثخنه مساويا
لقطر الكوكب يتحرك بنفسه فيتحرك الكواكب او يتحرك النطاق باعتماد الكواكب
على ذلك النطاق وح لم يلزم الخرق ولاما ذكرتم ومن اطلع على الهيئة واعتبر
الاصول التى بنوا عليها مسائل الهيئة علم ان هذا الاعتراض ساقط قال
فروع الاول انها باسرها شفافة اذ لو كانت ملونة لحجبت الابصار عن رؤية
ماوراءها لاحارة ولا باردة والا لاستولى الحر والبرد على عالم العناصر المجاورة لها
ولا خفيفة ولا ثقيلة والا لكانت فى طباعها ميل مستقيم ولا رطبة ولا يابسة
لان سهولة التشكل والالتصاق وعسرهما لايتم الا بالحركة المستقيمة ولا قابلة
للحركة الكمية لانه لو زاد محدب المحيط لزم ان يكون فوقه خلاء وهو محال ومقعر
مثل محدبه فيستحيل عليه ما استحال على محدبه واذا لم يتغير مقعره امتنع ذلك فى
محدب المحاط به والا لزم التداخل او وقوع الخلاء بينهما وكذا فى مقعره لانه
كالمحدب فى تمام الحقيقة وفيه احتمال لان امتناع ازدياد المحدب بعدم الحيز الذى
هو شرطه ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعر له فيه اقول فروع على وجود
الافلاك التسعة الاول ان الافلاك باسرها شفافة اى لا لون لها لانها لو كانت
ملونة لحجبت الابصار عن رؤية ماوراءها لان شان الملون ان يحجب الابصار عن رؤية
ماوراءه واللازم ظاهر الفساد فان الكواكب قد نراها قيل فيه نظر فان الماء
والزجاج والبلور لكونها مرئية ملونة مع انها لا تحجب الابصار عن رؤية ماوراءها
وان سلم فلا يمشى فى الفلك الثامن والتاسع لان ماوراء الفلك التاسع ليس
شيئا مرئيا ليستدل على كونه شفافا والتاسع وان كان وراء الثامن لكن ليس عليه
كوكب ليستدل على كون الثامن شفافا ولقائل ان يمنع كون الماء والزجاج والبلور
التى لا تحجب عن رؤية ماوراءها ملونة وكونها مرئية لا يقتضى كونها ملونة فان
المرئى غير منحصر فى الملون فان كل ملون مرئى من غير عكس وله ان يقول وان الفلك
الثامن والتاسع لو كانا ملونين لكانا مرئيين واللازم باطل فالملزوم مثله

الحاصل ان الفرع الاول مشتمل على فرعين الاول ان الافلاك باسرها شفافة تقرير

قائله الامام الرازى وحاصل نظره ان الملازمة غير مسلمة تقرير

ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون لونهما ضعيفا ككون الزجاج فلا يرى من بعيد م

والافلاك

كالكيفية العائدة المتوسطة بين الحرارة والبرودة والكيفية اللداعة المنتمية الى الحرارة والكيفية المحذرة المنتمية الى البرودة وذلك لان الحرارة توجب الميل الصاعد والبرودة توجب الميل الهابط فيلزم ان يكون الفلك قابلا للحركة المستقيمة وقد يقال ان ايجاب الحرارة للميل الصاعد مثلا مشروط بكون المحل قابلا له والفلك لا يقبله فلا يوجب الحرارة فيه ميلا صاعدا فلا يلزم عنه شرح مواقف

والافلاك باسرها لاحارة ولاباردة اذ لو كانت حارة او باردة لكانت في غاية الحرارة والبرودة فان الطبيعة لما اقتضت شيأ ولم يكن لها عائق حصل ذلك الشئ على اتم ما يمكن واذا كان كذلك استولى الحرارة والبرودة على عالم العناصر بسبب مجاورتها لها واللازم باطل فالملزوم مثله وهذا الاستدلال ضعيف فان الحرارة لها انواع متخالفة بالحقيقة مقول عليها الحرارة بالتشكيك فيجوز ان يكون طبايع الافلاك اقتضت نوعاً او انواعاً لا يكون في غاية الشدة وكذلك البرودة وعلى تقدير ان يكون الحرارة او البرودة منها في غاية الشدة لا يلزم استيلاء الحرارة او البرودة على عالم العناصر لجواز ان لا يكون لها تأثير بالحرارة او البرودة فيما هو ادنى منها والاولى ان يقال الافلاك باسرها لا حارة ولا باردة ولا موصوفة بما ينتمي اليهما والا لكان فيهما ميل صاعد او هابط فتكون قابلة للحركة المستقيمة وليس كذلك لما سنبين والافلاك باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة لا مطلقة ولا مضافة والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة لان سهولة التشكل والالتصاق وعسرهما لا تتم الا بالحركة المستقيمة لانها تستلزم الخرق والالتيام والانفصال والاتصال المستلزم للحركة المستقيمة والافلاك باسرها غير قابلة للحركة الكمية لا التخلخل والتكاثف ولا النمو والذبول لانه لو زاد محدب الفلك المحيط بالكل لزم ان يكون فوقه خلاء وهو ممتنع ومقعره مثل محدبه في الطبيعة النوعية فيستحيل على مقعره ما استحال على محدبه واذا لم يتغير مقعره بالزيادة والنقصان امتنع تغير محدب المحاط بالزيادة والنقصان والا لزم التداخل على تقدير الزيادة والخلاء على تقدير النقصان وكذا امتنع تغير مقعر المحاط بالزيادة والنقصان لان مقعره مثل محدبه في تمام الماهية وفيه احتمال الفساد والخطاء لان امتناع ازدياد محدب الفلك المحيط بجميع الاجسام لا لذاته بل لعدم الحيز الذي هو شرط ازدياد الحجم ولا يلزم من ذلك اشتراك المقول في الامتناع لان الشرط الذي هو الحيز متحقق ودفع هذا الاحتمال بان التغير في المقعر

للحركة المستقيمة والافلاك باسرها لا رطبة ولا يابسة والا لكانت قابلة صح

بالزيادة والنقصان يستلزم التداخل والخلاء وهما محالان لان ليس بمستقيم فانه يجوز الزيادة
والنقصان بالتخلخل والتكاثف فلم يلزم لا التداخل ولا الخلاء والاولى ان يقال البست
بقابلة للحركة الكمية المستلزمة للحركة المستقيمة **قال** الثانى انها متحركة لان الاجزاء
المفروضة فيها متماثلة فيصح لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للاخر ولا يتاتى
ذلك الا بالحركة المستديرة فتصح الحركة عليها وكل ما صحت الحركة المستديرة
عليه ففيه مبدأ ميل مستدير وكل ما فيه ذلك كان متحركا بالاستدارة لوجوب
الاثر عند حصول المؤثر وايضا لو بقى كل جزء على وضع معين وفى جزء معين من اجزاء
جزء الكل مع جواز غيره لزم الترجيح بلا مرجح وهما منقوضان بالعناصر **اقول**
الفرع الثانى ان الافلاك متحركة لان الاجزاء المفروضة فى الافلاك متماثلة لان
الطبايع التى للاجزاء المفروضة متحدة لان الافلاك بسائط فلا تقتضى امورا مختلفة
فيصح لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للاخر فلا يكون شئ من الوضع
والموضع واجبا من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنها جائزة وتلك النقلة
لا يتصور الا بالميل لان الحركة بدون الميل مح فيجوز ان يكون فى طباعها ميل ولما
لم يمكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن فى طباعها الا الميل المستدير فوجب ان يكون
فى الافلاك مبدأ ميل مستدير بالفعل لان المبدأ للميل الطباعى من مقومات الافلاك
ويمتنع ان يكون المقوم للجسم بالقوة عند حصول الجسم بالفعل ووجود مبدأ الميل
المستدير فى الجسم البسيط دال على انه يمتنع ان يصدر عنه عائق عن ذلك الميل
بحسب الطبع والعائق الخارجى ايضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج
الا ذو ميل مستقيم او ذو ميل مركب يمتنع وجوده عند الاجرام السماوية ووجود
مبدأ الميل بالفعل وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل ففيها ميل مستدير
بالفعل بحسب الطبع فهى متحركة بالاستدارة وايضا لو بقى كل من اجزاء الفلك على
وضع معين وفى جزء معين من اجزاء جزء الكل مع جواز وضع آخر وجزء آخر غيره لزم الترجيح
بلا مرجح لان الاجزاء المفروضة متماثلة فى تمام الحقيقة واللازم بط فلا يبقى كل جزء

اى يجوز ان يزداد مقدار ويستنقص مقدار بالتخلخل ... الاجزاء بحيث ... بلا ... مكانه ... موافقه

وانما قال من الوضع والموضع ليعم المحدد وغيره من الافلاك حلبى

وانما قال فى طباعها ولم يقل فى طبيعتها لان الطباع ما له شعور وارادة وفى طباعها لا شعور له والطبيعة فى اكثر استعمالها مقيدة بعدم الارادة والمقابل للقاسر هو ما لا يكون خارجا فتناول القسمين حاشية

والاشكال عليه انه بناء على ... ولم يثبت ... البساطة ... الحركة لغير المحدد من الافلاك مع ان الحركة المستديرة تستلزم صحة وجود مبدأ الميل المستدير لا وجوده له بالفعل ولان وجود المؤثر يتخلف عنه الاثر لوجود المانع شرح مواقف

من اجزاء الفلك على وضع معين وفى حيز معين فتتحرك بالحركة المستديرة قال المص
وهذان الوجهان الدالان على ان الافلاك متحركة بالاستدارة منقوضان بالعناصر
لان الاجزاء المفروضة فى العناصر متماثلة والعناصر غير متحركة بالاستدارة ولقائل
ان يقول العناصر فيها مبدأ ميل مستقيم بالطبع فيمتنع ان يكون فيها مبدأ ميل مستدير
لامتناع ان يكون البسيط فى طباعه مبدأ ميل مستقيم وفى طباعه ما يعوقه عن ذلك
بخلاف الافلاك فان الحركة المستقيمة فيها ممتنعة فلم يكن فى طباعها ما يمنع الميل
المستدير قال واما الكواكب فهى اجسام بسيطة مركوزة فى الافلاك مضيئة
الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس
وبعده لا يقال فلعله كرة يضيئ احد وجهيها ويظلم الاخر ويتحرك على مركزه حركة تساوى
حركة الفلك اذ الخسوف يكذبه اقول واما الكواكب فهى اجسام بسيطة شفافة
كرية مركوزة فى الافلاك مضيئة بالذات الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس ويشهد
له تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده عنها لا يقال فلعل القمر كرة يضيئ احد
وجهيها ويظلم الوجه الاخر ويتحرك على مركزه حركة تساوى حركة فلك القمر بحيث يكون
عند الاجتماع وجهه المضيئ بتمامه الى الشمس والمظلم بتمامه الينا فاذا تحرك فلك القمر
تحرك هذه الكرة ايضا حركة تساوى حركة الفلك فيظهر لنا طرف من الوجه المضيئ ويزول
بهذا القدر مقابلة الوجه المظلم من الطرف الاخر عنا ففى كل يوم يزداد ظهور الوجه
المضيئ حتى يتم حركة الفلك نصف دورة فيتم ايضا حركة تلك الكرة نصف دورة
وذلك عند الاستقبال فيظهر الوجه المضيئ بتمامه لنا فنرى بدرا واذا احتمل هذا
لم يحصل الجزم بان نور القمر مستفاد من الشمس لانا نقول الخسوف يكذب هذا الاحتمال
لان الخسوف انما هو عند الاستقبال وعند الاستقبال وجهه المضيئ بتمامه الينا
فحيلولة الارض بينه وبين الشمس لا تقتضى انخسافه قال واما العناصر فخفيف مطلق
وهو النار حارة يابسة مماسة بمقعر فلك القمر وخفيف مضاف وهو الهواء حار
رطب مماس بمقعر النار وثقيل مطلق وهو الارض باردة يابسة ومحله الوسط بحيث

---

ثم فرغ من الابحاث المتعلقة بالافلاك وعرف الكواكب شرع فيما يتعلق بالكواكب بانها اجسام بسيطة تقرير

فانه كمد فى نفسه يظهر كمونه اعنى قبيل القرب من السواد عند الخسوف شرح مواقف

فان القمر جرم كمد مستضيء يستفيد الضوء من الشمس لصقالته كالمرآة المجلوة اذا حاذتها الشمس حاشية

واستفادته الضوء من الشمس لا بطريق الانعكاس كما فى المرآة والا لم يكن جميع اجزائه مستنيرا حاشية

وذلك لانه يقال اشارة الى الاشكال الوارد ابن الهيثم والجواب تقرير

اى يتحرك القمر على مركزه حركة وضعية مساوية لحركة فلك القمر على مركز العالم حلى

وهى الحركة على مركزه مثل حركة الرحى على نفسه ومركزه وللقمر حركة اخرى كذلك وهى الحركة الاينية لا الوضعية والحركة الاولى فى الوضعية مناسبة بهذا المقام تقرير

يطفو مركزه على مركز العالم وثقيل مضاف وهو الماء بارد رطب وكان من حقه ان يحيط
بالارض لا انه لما حصل في بعض جوانبها تلال ووهاد بسبب الاوضاع والانصالات
الفلكية سال الماء بالطبع الى الاغوار وانكشف المواضع المرتفعة وذلك حكمة من الله
ورحمة منه ليكون منشاء للنباتات ومسكنا للحيوانات ثم انها باسرها كائنة وفاسدة
لانه يشاهد بعض العيون يجمد حجرا والحجر يجعله اصحاب الحيل ماء والهواء الملاصق للاناء المبرد
يصير قطرا والماء المغلي والشعلة هواء والهواء نارا بالنفخ القوى اقول واما
العناصر فاربعة النار والهواء والارض والماء وذلك لانه اما ان يتحرك عن المركز
او الى المركز والاول اما ان يطلب مقعر فلك القمر اولا والاول هو النار والثاني هو
الهواء والثاني اى الذى يتحرك الى المركز اما ان يطلب المركز اولا والاول هو الارض
والثاني هو الماء فالنار خفيف مطلق حار يابس محدبه مماس لمقعر فلك القمر اما انه
خفيف مطلق فلانه يطلب بالطبع ان يكون فوق العناصر واما حرارة النار فظاهرة
محسوسة فان النار التى عندنا مخالطة بما يتكيف بالبرودة ومع هذا حرارتها
محسوسة فالنار الصرفة بالطريق الاولى واما يبوستها فالذى يدل عليها انها
مفنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها وفيه نظر اذ يجوز ان يكون افناء الرطوبة
للتلطيف والتصعيد لا لانها يابسة في نفسها وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول
للتشكل وسهلة الترك له وفيه نظر لان التى تكون كذلك هى النار التى عندنا فيجاز
ان يكون ذلك بسبب مخالطة اجزاء هوائية لها ويحتمل ان يكون النار البسيط فيها
اذا قيست الى الهواء واستدل الشيخ الرئيس في الاشارات على يبوسة النار بالصاعقة
فان النار اذا خمدت وفارقها سخونتها يكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها
السحاب الصاعق فتولد الاجسام الصلبة من النار بعد خمودها ومفارقة سخونتها
عنها يدل على انها يابسة وهذا انما يستقيم لو تولد الصاعقة اعنى الاجسام الصلبة
الارضية التى تقذفها السحاب من النار لكن فيه نظر فان الشيخ قال في بعض اقواله
ان الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب

وانما قال الاجسام العنصرية فمن الاجسام خاصة لانها فيما بين الافلاك اى المركز وهو فلك القمر ويعبر عنها بالعالم السفلى وبعالم الكون والفساد تقرير

واعلم ان البسائط العنصرية منحصرة في اربعة النار والهواء والماء والارض لان العنصر اما ان يكون خفيفا او ثقيلا وكل واحد منهما اما مطلق او مضاف فاذن التربيع واجب والخفيف المطلق هو الذى يطلب غاية البعد عن المركز ... مما فرغ من الفلكيات شرع في العناصر ... حكيم

واما كانت مفنية للرطوبات علم انها مقتضية لليبوسة ح

ويمكن ان يقال المراد بالصاعقة المذكورة في عبارة الاشارات النار شرح حكمة

وفيه نظر ايضا لان الامام رح حكى عن الشيخ بانه قال في بعض تصانيفه بان تلك الصواعق تارة تشبه الحديد وتارة تشبه الحجر وتارة تشبه النحاس ولما اختلفت مادتها فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذه الاختلافات بل كانت مواد هذه الاجسام الادخنة والابخرة الشبيهة لحصولها مزجها ح

والنار شفافة لانها لم تكن ساترة لما وراءها من الكواكب وايضاً عندنا كلما كانت اقوى كانت تلونها اقل ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ومكانها الطبيعي ان يكون فوق الهواء بان يكون شاملاً للهواء مُنتهياً لمقعر فلك القمر والهواء خفيف مضاف اي يتحرك نحو جهة الفوق ولا ينتهي الى مقعر فلك القمر حار رطب اما حرارته فبالنسبة الى الماء واما بالنسبة الى النار فلا تكون شديدة كحرارة النار والذي يدل على حرارة الهواء بالنسبة الى الماء ان الماء يتشبه به بصيرورته بخاراً اذا اسخن ولطف ولو لم يكن اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه والهواء المجاور لابدانها انما يحس برودته لانه ممتزج بابخرة اختلطت به من الماء واما رطوبة الهواء وهو انه ذو كيفية يقبل بسببها التشكل وتركه بسهولة فظاهرة وهو مشمول لمقعر النار شامل للماء والارض ثقيل مطلق اي يتحرك نحو المركز بحيث يكون مركزها منطبقاً على مركز العالم باردة يابسة اما يبوستها فظاهرة واما برودتها فلانها لو خليت وطباعها ولم تسخن بسبب غريب ظهر عنها برد محسوس ومكانها الوسط بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والماء ثقيل مضاف اي يتحرك نحو المركز ولا ينتهي اليه بارد رطب وهو ظاهر والماء محيط بثلثة ارباع الارض وكان حقه ان يحيط بالارض الا انه لما حصل في بعض جوانب الارض تلال ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء الى الاغوار وانكشف المواضع المرتفعة فصار الماء والارض بمنزلة كرة واحدة وذلك حكمة من الله تعالى ورحمة منه ليكون منشأ للنباتات ومسكناً للحيوانات ثم ان العناصر باسرها كائنة وفاسدة ينقلب كل منها الى الاخر بان يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الكون والفساد والانقلاب الى الملاصق بلا وسط كانقلاب الماء الى الارض فان بعض مياه العيون يجمد حجراً وكانقلاب الارض الى الماء فان الحجر يحله اصحاب الحيل اي طلاب الاكسير ماء وذلك بان يصير الحجر املاحاً اولاً اما بالاحراق واما بالسحق ثم يذاب بالماء وكانقلاب الهواء ماء فان الهواء الملاصق للاناء يصير قطراً فان الطاس المكبوب

---

فيه نظر لجواز ان تكون ملونة بلون ضعيف لا يستر ما وراءها من الكواكب تقرير

لا يكون هواء لان ذلك لا يكون تشبها تقرير

اشارة الى الجواب عن سؤال العقد ديعوف بالشامل

ونعني بالمركز نقطة متعادلة الابعاد عن جوانبها والدليل على توسطها انا نجد الكواكب في جميع البقاع على قدر واحد ولولا التوسط لما كان كذلك

اي وكان حقه ان يحيط بالارض كلها لان الماء بسيط والشكل البسيط الكرة

بعضها ينقلب الى بعض آخر بلا واسطة وهو كل عنصرين دل عنصر الآخر وكيفية واحدة من كيفيتهما الاثنين هما من الكيفيات الاربع ويخالفه في كيفية اخرى منها فينقلب الارض والماء كل منهما الى الآخر لاشتراكهما في البرودة وان اختلفا في اليبوسة

على الجمد يركبه ندى كلما لفظته حدث مرة بعد اخرى ولا يكون ذلك بالرشح فان الماء
لا يصعد بطبعه ولانه لو كان بالرشح لكان من الماء الحار اولى لانه اقبل للرشح و
والصعود ولا يكون ذلك القطر فى الهواء فنزل الى الطاس لان الهواء المطيف بالطاس
لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصها فى الصيف لان الاجزاء المائية
فى الصيف لو كانت باقية فى الهواء لتصاعدت جدا لفرط الحرارة ولا يبقى مجاورة
للاناء ولو كانت الاجزاء المائية باقية فى الهواء للزم اما نفاد تلك الاجزاء اذا تولى
حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع مع كون الاناء بحالته
الاولى واما تناقصها فيكون حدوثه كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخى ازمنة
حدوثها فيكون بين كل حدوثين زمان اطول مما بين حدوثين قبلهما لتباعدها
عن الاناء وهذا كله على خلاف الواقع قيل لو اقتضى برودة الاناء فساد الهواء
المحيط بالاناء لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ماء بسبب برودة الماء
وكذلك الهواء المحيط بذلك الى ان يجرى الماء جريانا صالحا والمشاهدة تكذبه
فلم يصر الهواء ماء بل حصل الندى الذى يركب الاناء من اجزاء مائية اجيب بان
جرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفية الغريبة وعند التكيف بها يشتد تكيفه
بها ويحفظه بطيئا ولذلك ربما يوجد الاوانى الرصاصية المشتملة على المايعات
الحارة اسخن من هذه المايعات فالاناء المذكور لشدة تبرده يفسد الهواء المحيط
به والماء لسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيل الهواء المطيف به ظاهره عن برودته
الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء ماء اما اذا انحى منه
واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده وكانقلاب الماء هواء فان الماء المغلى يتحلل
منه الابخرة بحيث يلطف بالكلية وكانقلاب النار هواء كالشعلة يصير هواء
فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لاحرقت ما يقابلها على بعض الجوانب فاذا
انقلبت هواء وكانقلاب الهواء نارا بالنفخ القوى فانه عند الحاح النفخ القوى
على الكير وسد الطرق التى يدخل فيها الهواء الجديد يصير الهواء الذى فى الكير

نارا يشاهد ذلك من يباشره ولما تبين الانقلاب بغير وسط يعلم امكان الانقلاب بوسط او وسطين فهذه الانقلابات دالة على ان الهيولى مشتركة **قال** واما المركبات فانها تخلق من امتزاج هذه الاربعة بامزجة مختلفة معدة لخلق متخالفة وهى المعادن والنبات والحيوان والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بان يصغر اجزاءها بحيث تكسر سورة كل واحد منها سورة كيفية الاخر فتحدث كيفية متوسطة **اقول** واما المركبات فانها تخلق من امتزاج هذه الاربعة الارض والماء والهواء والنار بامزجة مختلفة معدة لخلق مختلفة وهى المعادن والنبات والحيوان والدليل على ان المركبات مخلوقة من امتزاج هذه الاربعة الاستقراء والمزاج هو المعد لحصول صور المركبات من المعادن والنبات والحيوان بيان ذلك ان المركبات ثلثة ذو صورة لا نفس لها ويسمى معدنيا وذو صورة لها نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية لها ويسمى نباتا وذو صورة له نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة متحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اول فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شئ يحل فى المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة لانا نجد يصدر من الحيوانى ما يصدر من النباتى ومن النباتى ما يصدر من المعدنى من غير عكس وكل واحد من هذه الثلث جنس لانواع لا يحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدأ الفياض فانه احدى الذات متساوى النسبة الى جميع الماديات فهو اذا بسبب امور مختلفة والامور المختلفة فى الهيولى هى الصور الاربع النوعية التى للعناصر التى هى مواد المركبات والاختلاف ليس بسبب هذه الصور بانفسها لان الاختلاف الذى يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها فى التركيب وفيما يعرض بعد التركيب من الامزجة

فان التركيب يختلف بالقلة والكثرة وبعدد العناصر والامزجة تختلف باختلاف التركيب
ولما كان امكان انقسام العناصر غير متناه كان امكان التركيب غير متناه فكان امكان
الامزجة غير متناه وتلك الاختلافات الواقعة في الامزجة هي اسباب معدة لحلول مختلفة
وهي المعادن والنبات والحيوان اجناسها وانواعها واصنافها واشخاصها والمزاج
هي الكيفية المتشابهة المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بعضها في بعض بان
يتصغر اجزاؤها فيختلط فيستحيل في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها بان يفعل
كل بكيفية في مادة الاخرى بحيث يكسر سورة كل منها سورة الاخرى فيستحيل في كيفياتها
فيحدث منها كيفية متشابهة في الكل متوسطة توسطا ما ولم يفسد صور البسائط والعناصر
اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الاخر من حيث ينفعل عنه لان
فعل كل منها ان كان مع انفعاله لزم ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى الآخر غالبا مغلوبا
معا وان كان فعله في الآخر متقدما على انفعاله عنه لزم ان يصير الآخر المغلوب غالبا
عليه وان كان بعد انفعاله عنه يلزم ان يكون غالبا بعد ما كان مغلوبا فاذا لا
وان يكون فعل كل منها في الآخر من جهة غير جهة انفعاله ولا يجوز ان يكون من حيث
المادة فاعلا لان المادة من حيث هي مادة قابلة والقابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلا
ولا يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة والكيفية هي المنكسرة لان الصورة انما تكسر
بواسطة الكيفية فيلزم ان يكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا والشيء في حالة
واحدة لا يكون غالبا ومغلوبا كاسرا ومنكسرا لان مجموع الصورة والكيفية يكون
كاسرا والمجموع ايضا يكون منكسرا والحق ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل المادة ولذلك
يحصل الكيفية المتوسطة بين الحار والبارد اذا امتزجا من غير حصول صورتين فيهما ولا
يلزم محذور وقوله المتشابهة اي يكون تلك الكيفية متشابهة في جميع اجزاء العناصر
وقوله المتوسطة اي الكيفية المتشابهة متوسطة بين كيفيات العناصر قال
الرابع في حدوثها الاجسام محدثة بذواتها وقال ارسطو الافلاك قديمة بذواتها
وصفاتها المعينة سوى الاوضاع والحركات والعناصر قديمة بموادها وصورها الجسمية بنوعها

هذا ظاهر لان العوض كون الصورة فاعلة متوسطة الكيفية فالكاسر بالحقيقة هو المجموع لكن قوله والمجموع ايضا يكون منكسرا منظور فيه لان العوض كون الكيفية منكسرة فالكاسر حينئذ هو مجموع الصورة والكيفية والمنكسر منهما هي الكيفية وحدها فلا محذور اصلا بل الصواب ان يقال ان الكيفية المتوسطة يجب ان يكون غالبة

يحكم بان الفاعل هو الكيفية وحدها اعني بلا مشاركة الصورة كما هو المشهود بما ذكره من ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة والكلام هنا كثير وتمامه فليطلب في حاشية التجريد

وصورها النوعية بجنسها وقال من قبله الكل قديمة بذواتها محدثة بصورها وصفاتها واختلفوا في تلك الذوات فقيل كان الاصل جوهرة فنظر البارى تعالى اليها بنظر الهيبة فذابت فصارت ماء ثم حصل الارض منها بالتكثيف والنار والهواء بالتلطيف والسماء من دخان النار وقيل ذلك كان ارضا فحصل الباقى بالتلطيف وقيل كان هواء وقيل نارا وتكونت البواقى بالتكثيف والسماء من الدخان وقيل كان اجزاء صغارا من كل جنس متفرقة متحركة فيما اجتمع منها اجزاء متماثلة التأمت والتصقت صارت جسما وقيل كان نفسا وهيولى فعشقت عليها وتعلقت بها وصارت تعلقها سببا لحدوث اجزاء العالم وقيل كانت وحدات فصارت ذات اوضاع وتكونت نقاطا ثم ائتلفت فصارت اجساما وتوقف جالينوس في الكل أقول البحث الرابع في حدوث الاجسام اختلف اهل العالم في حدوث الاجسام والوجوه المحتملة بحسب العرض اربعة لانه اما ان يكون محدث الذات والصفات او قديم الذات والصفات او قديم الذات محدث الصفات او محدث الذات قديم الصفات وهذا الاحتمال الرابع مما لم يقل به عاقل واما الاحتمالات الثلث فقد قال بكل منها قوم اما الاول فقد قال به المسلمون والنصارى واليهود والمجوس فانهم قالوا الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها واما الثانى فهو قول ارسطاطاليس وثاوفرسطس وثامسطيوس وبرقلس ومن المتأخرين ابى نصر الفارابى وابى على بن سينا فانهم قالوا الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالمقدار والشكل وما يجرى مجراهما من الامور القارة اللازمة سوى الحركات والاوضاع فان كل واحد منها حادث مسبوق باخر لا الى اول والعناصر قديمة بموادها بحسب شخصها وبصورها الجسمية بنوعها وصورها النوعية قديمة بجنسها اى كان قبل كل صورة صورة اخرى لا الى اول لها واما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس كثاليس وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط وقول جميع الثنوية كالمانوية والديصانية والمرقوبية والماهانية فانهم قالوا الاجسام كلها قديمة

ثم اعلم ان مسئلة حدوث الاجسام من المسائل المعضلة التى تحيرت فيها الالباب شرح تجريد

لا الذوات ازلية حادثة فكيف تكون الصفات القائمة بها قديمة

وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لابد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصورة متبادلة فيكون جنسها مستمر ماهيتها النوعية فيكون جنسها باقيا في الوجود بتعاقب انواعه شرح مواقف

ضرورة ان كل حركة متشخصة مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم ايضا لان مذهبهم

بدوا بها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وصفاتها ثم هؤلاء اختلفوا في تلك الذوات
فافترقوا فرقتين الاولى زعموا ان تلك المادة جسم ثم زعم ثاليس انه الماء لانه قابل
لكل الصور ثم حصل الارض منها بالتكثيف والانجماد والنار والهواء بالتلطيف
فان الماء اذا لطف صار هواء وتكونت النار من صفوة الماء والسماء تكونت من دخان
النار ويقال ان ثاليس اخذه من التورية لانه جاء في السفر الاول منها ان الله تعالى
خلق جوهرا نظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان
فخلق منه السموات فظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها الجبال نقل
صاحب الملل والنحل عن ثاليس الملطي انه قال ان المبدء الاول بدع العنصر الذي فيه
صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال
الذي في العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود
في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورة ومثال عنه قال وتصور
العامة ان صور المعدومات في ذات المبدء الاول لا بل هي في مبدعه وهو تعالى
بوحدانيته منزه ان يوصف بما يوصف به مبدعه ثم قال ومن العجب انه نقل عنه ان
المبدع الاول هو الماء ومنه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما فذكر
ان من جموده تكونت الارض ومن انحلاله تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكونت
النار ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ومن الاشتعال الحاصل من الاثير تكونت
الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل فيها اليه
ثم قال وكان ثاليس الملطي انما تلقى مذهبه من المشكاة النبوية يعني ما نقل عن التورية
وقال آخرون كان الاصل ارضا فحصل الباقي من الارض بالتلطيف وزعم انكسيمانس
انه الهواء ويتكون من لطافته النار ومن كثافته الارض والماء وزعم ابرقليطس انه
النار وتكون الاشياء عنها بالتكاثف والسماء من الدخان وقال آخرون انه البخار وتكون
الهواء والنار عنه بالتلطيف والارض بالتكثيف وعن انكساغورس انه الخليط الذي
لا نهاية له وهو اجسام غير متناهية وفيه من كل جنس اجزاء صغار مثلا فيه اجزاء على طبيعة

الخبز

الجبز واجزاء على طبيعة اللحم وتلك الاجزاء متفرقة متحركة ثم انها اجتمع من تلك الاجزاء اجزاء
كثيرة متماثلة التامت وصارت جسماً وهذا القائل بنى على هذا المذهب انكار المزاج و
الاستحالة وقال بالكون والبروز وزعم بعض هؤلاء ان ذلك الخليط كان ساكناً فى
الازل ثم ان الله تعالى حركه فتكون منه هذا العالم وزعم ذيمقراطيس ان اصل العالم
اجزاء كثيرة كرية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون الانفكاكية متحركة لذواتها
حركات دائمة ثم اتفق فى تلك الاجزاء ان تصادمت على وجه خاص فحصل من تصادمها
على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر ثم حدثت من
الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر ومنها هذه المركبات ثم وزعمت
الثنوية ان اصل العالم النور والظلمة الفرقة الثانية الذين قالوا اصل العالم ليس بجسم
هم فريقان الفرقة الاولى الحرنانية وهم الذين اثبتوا القدماء الخمسة البارى والنفس
والهيولى والدهر والخلاء فقالوا البارى تعالى تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا
غفلة ويفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص وهو تعالى يعلم الاشياء علماً تاماً
واما النفس فانه يفيض عنه الحيوة فيض النور عن الشمس لكنها جاهلة لا تعلم الاشياء ما لم
تمارسها وكان البارى تعالى عالماً بان النفس تستميل الى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب
اللذة الجسمية وتكره مفارقة الاجسام وتنسى نفسها ولما كان من شؤن البارى تعالى الحكمة
التامة عمد الى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروباً من التراكيب مثل السموات والعناصر
وركب اجسام الحيوانات على الوجه الاكمل والذى بقى فيها من الفساد فذلك لانه لا يمكن ازالته
ثم انه تعالى افاض على النفس عقلاً وادراكاً وصار ذلك سبباً لتذكرها عالمها وسبباً
لعلمها بانها ما دامت فى العالم الهيولى لم تنفك عن الالام واذا عرفت النفس ذلك
وعرفت ان لها فى عالمها اللذات الخالية عن الالام اشتاقت الى ذلك العالم وعرجت
بعد المفارقة وبقيت هناك ابد الاباد فى نهاية البهجة والسعادة والفرقة الثانية
اصحاب فيثاغورس وهم الذين قالوا المبادى هى الاعداد المتولدة عن الوحدات قالوا
لان قوام المركبات بالبسائط وهى امور كل واحد منها واحد فى نفسه ثم تلك الامور اما

الذين قالوا ان الاجسام كلها قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وصفاتها
تقرير

قوله ولما كان من شؤن البارى تعالى
الخلق والقدرة والارادة لم يبعد ان يكون
للنفس فلتات اى فيض
تستلزمها

اما ان يكون لها ماهيات وراء كونها وحدانا ولا تكون فان كان الاول كانت مركبة
لان هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في المركبات بل في مباديها
وان كان الثاني كانت مجرد وحدات وهي لابد وان تكون مستقلة بانفسها والا لكانت
مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير اقدم منها وكلامنا في المبادي المطلقة فهذه الوحدات
الوحدات امور قائمة بانفسها فان عرض الوضع للوحدة صارت نقطة فان اجتمعت
نقطتان حصل الخط وان اجتمع خطان حصل السطح وان اجتمع سطحان حصل الجسم
فظهر ان مبدء الاجسام الوحدات وتوقف جالينوس في الكل **قال** لنا وجوه
الاول انه لو كانت الاجسام في الازل لكانت ساكنة اذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير
المنافية للازل والساكن في الازل لا يتحرك ابدا لان سكونه ان كان لذاته امتنع
انفكاكه وان كان لغيره فذلك الغير لابد وان يكون موجبا والا لم يكن فعله قديما
واجبا لذاته او منتهيا اليه دفعا للتسلسل والدور وح يلزم دوامه فلا يزول ابدا
فالاجسام لو كانت ساكنة في الازل لم تتحرك ابدا واللازم باطل فالملزوم مثله
قيل لو امتنع وجوده في الازل لامتنع مطلقا لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا
قلنا الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته كالحادث اليومي قبل التجدد لامكان له فلا يكون
متحركا ولا ساكنا قلنا ان سلم فلا شك انه ذو وضع ومماسة لما في جوفه فان بقي
على الوضع والمماسة المتعين له فساكن والا فمتحرك قيل الازل بنا في حركة معينة
لا حركات لا اول لها قلنا بل الحركة من حيث هي تنافي السبوق قيل لم لا يجوز ان يكون السكون
مشروطا بعدم حادث فيزول بحدوثه قلنا فينافي حدوثه وجود السكون
فيتوقف على عدمه ويلزم الدور قيل القدرة على ايجاد معين قديمة وتنقطع بوجوده
فانتقض ما ذكرتم قلنا المنقطع التعلق وهو ليس امرا وجوديا **اقول** لما فرغ
من تقرير المذاهب شرع في اقامة الحجة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها
وذكر وجوها ثلثة الاول هو الذي اورده الامام في تصانيفه تقريره ان الاجسام
محدثة لانها لو كانت في الازل لكانت ساكنة فيه واللازم باطل فالملزوم مثله

بيان الملازمة

بيان الملازمة انها لو لم تكن ساكنة فى الازل لكانت متحركة ضرورة انحصار الجسم فى كونه متحركا او ساكنا وذلك لان الجسم ان كان مستقرا فى مكان واحد اكثر من آن واحد فهو الساكن وان لم يستقر كذلك فهو المتحرك فاذا لم يكن الاجسام ساكنة فى الازل كانت متحركة فى الازل لكن يمتنع ان تكون متحركة فى الازل لان الحركة تقتضى المسبوقية بالغير المنافية للازل لان ماهية الحركة حصول امر بعد فناء غيره وحصول امر بعد فناء غيره يقتضى المسبوقية بالغير فماهية الحركة تقتضى المسبوقية بالغير والازل ماهية تقتضى اللامسبوقية بالغير فبين المسبوقية بالغير التى هى لازم الحركة واللامسبوقية بالغير التى هى لازم الازل منافاة ومنافاة اللازمين ملزوم لمنافاة الملزومين فبين الحركة والازل منافاة فيمتنع ان يكون الاجسام متحركة فى الازل لامتناع الجمع بين المتنافيين واذا امتنع ان يكون الاجسام متحركة فى الازل تعين ان تكون ساكنة فى الازل لضرورة الحصر واما بيان بطلان اللازم فان الاجسام لو كانت ساكنة فى الازل لم تتحرك ابداً واللازم ظاهر الفساد فانا نشاهد الحركة فى الاجسام الفلكيات والعنصريات ولا جسم الا هذين عند الخصم ومن اراد تعميم الدلالة فلا بد من بيان تماثل الاجسام اما الملازمة فلان الساكن فى الازل ان كان سكونه لذاته امتنع انفكاكه فلا يتحرك ابداً وان لم يكن سكونه لذاته يكون لغيره فذلك الغير الذى يكون علة للسكون لا بد وان يكون موجبا قوله والا اى لو لم يكن ذلك الغير موجبا لكان مختاراً بالضرورة لا جائز ان يكون مختاراً لانه لو كان مختاراً لم يكن فعله قديما لان فعل المختار محدث لامتناع ايجاد الموجود والمحدث لا يكون قديماً فثبت ان سكون الاجسام فى الازل اذا لم يكن لذاتها لكان للموجب ولا بد ان يكون الموجب واجبا او منتهيا الى الواجب لانه لو لم يكن الموجب واجبا او منتهيا الى الواجب يلزم التسلسل او الدور وهما محالان فتعين ان يكون واجبا او منتهيا الى الواجب وح يلزم دوام السكون بدوام موجبه الذى هو الواجب او ما هو منته الى الواجب فلا يزال السكون ابداً فالاجسام لو كانت ساكنة فى الازل لم تتحرك ابداً واللازم باطل فالملزوم مثله ولما ثبت امتناع كون الجسم متحركا او ساكنا فى الازل ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون

اى الاجسام عندهم منحصرة فى الفلكيات والعنصريات والحركة فى الفلكيات واجبة وفى العنصريات جائزة واقعة فلا يكون شئ منها دائم الزوال ممتنع الزوال قالوا واما التعميم فهو ان الاجسام متساوية فيجوز على كل منها ما جاز على الاخر من الحركة والسكون ولا يتصور ذلك الا لخروجه عن حيزه منه

قد عرفت ما فيه من ان قصد المختار اذا كان تاما مستلزما لوجود المقصود يجب تقدمه على وجوده انه تقدما بالذات لا بالزمان منه

في الازل قيل لو امتنع وجود الجسم في الازل لامتنع وجوده مطلقا لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا لان ما بالذات يستحيل زواله والا لجاز ان يصير الممتنع لذاته واجبا والممكن لذاته واجبا او ممتنعا وتجويز ذلك يفضي الى انسداد باب اثبات الصانع لكن لا يمتنع وجود الجسم مطلقا فلم يمتنع وجود الجسم في الازل قلنا الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته بل الممتنع ازلا هو الممتنع لامر غير ذاته كالحادث اليومي فانه ممتنع في الازل ولا يكون ممتنعا لذاته فلا يلزم من امتناع وجود الجسم في الازل امتناعه مطلقا فان قيل لانم ان الجسم لو لم يكن متحركا في الازل لكان ساكنا في الازل فان الجسم المحدد للجهات لا مكان له فلا يكون متحركا ولا ساكنا بيان ذلك ان الحركة هو انتقال من مكان الى مكان والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد فالحركة والسكون فرع الحصول في المكان فيستحيل وصف المحدد للجهات بكونه متحركا وبكونه ساكنا قلنا لانم وجود المحدد للجهات ولئن سلم وجوده فلانم انه لا مكان له فان المكان هو البعد الموصوف الذي مر ذكره وللمحدد مكان بهذا المعنى ولئن سلم ان المحدد لا مكان له فلا شك انه ذو وضع ومماسة لما في جوفه فلا يخلو اما ان يبقى الوضع والمماسة المعينان له او لم يبقيا فان بقي الوضع والمماسة المعينان له فهو ساكن والا اي وان لم يبق الوضع والمماسة المعينان له فهو متحرك فانا نعني بالسكون بقاء الوضع والمماسة المعينين له وبالحركة ان لا يبقى الوضع والمماسة المعينان له وعلى هذا لا يتوقف كون المحدد ساكنا او متحركا على حصوله في مكان قيل لانم انه يمتنع ان يكون الجسم في الازل متحركا قولكم الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل قلنا الازلي ينافي حركة معينة ولا ينافي حركات لا الى اول قال المص ان ماهية الحركة من حيث هي منافية للازلي لان الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من امر ينقضي ومن امر يحصل فاذا ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الازل منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما محال ولقائل ان يقول ينبغي اي تبين ماهية الازل حتى تبين كونه منافيا للحركة وقد فسر بعض المتكلمين الازل بنفي الاولية وفسره بعضهم باستمرار وجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ولا شك ان كل واحدة

اعتبر فيها امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون الوضع دون الوضع لعدم الاجسام على اختلاف المذاهب في المكان وبنا والحركة المستقيمة والمستديرة واعترض عليه بان بقاء الجسم على وضعه لا يستلزم كونه ساكنا اذ لا يرى انا اذا فرضنا العالم المحيط كله متحركا بالاستقامة او بالاستدارة حركة واحدة لم يختلف له وضع مع كونه متحركا قطعا والجواب ان هناك اختلاف وضع بالقياس الى امور ثابتة في الوهم بحيث لو فرض هناك السكون اذ لا بد ل في الوهم حاشية

صح

والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئ فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات الغير المتناهية ... لان وجود احد المتنافيين يتوقف على انتفاء الآخر

من الحركات لا تكون ازلية على اى تفسير يفسر به الازل اما نوع الحركة فلا تكون منافية للازل قوله ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من امر تقضى ومن امر حصل قلنا لا نم ان ماهية الحركة مركبة من امر تقضى ومن امر حصل فان نوع الحركة باق مع الامر الذى تقضى ومع الامر الذى حصل فلو كان الحركة بحسب النوع مركبة من امر تقضى ومن امر حصل لم يتحقق الحركة مع الامر المتقضى ومع الامر الحاصل فماهية الحركة يمكن ان توصف بالدوام واشخاصها لا يمكن فالتركيب من امر تقضى ومن امر حصل يرجع الى اشخاصها لا الى انواعها فاذاً نوعها لا ينافى الازلية قيل لا نم ان الجسم لو كان ساكنا فى الازل لم يتحرك اصلا قوله لان سكونه ان كان لذاته امتنع انفكاكه وان كان لغيره لابد وان يكون ذلك الغير موجبا واجباً او منتهيا الى الواجب فيلزم دوام السكون بدوامه قيل لم لا يجوز ان يكون السكون مشروطا بعدم حادث فيزول السكون بحدوث الحادث قلنا فينافى حدوث الحادث وجود السكون لان نقيض الشرط مناف لوجود المشروط فيتوقف حدوث الحادث على عدم السكون وعدم السكون متوقف على وجود الحادث فيلزم الدور قيل لا نم ان الازل لا يعدم فان القدرة على ايجاد معين قديمة وينقطع بوجود ذلك المعين فان الله تعالى قادر على ايجاد العالم فبعد ان وجد ما بقيت تلك القادرية لان ايجاد الموجود مح فقد عدم ذلك التعلق الازلى فانتقض ما ذكر من الدليل على ان السكون اذا كان ازليا لا يعدم قلنا الموجود فى الازل القدرة وهى باقية ازلا وابداً والمنقطع تعلق القدرة وتعلق القدرة ليس امراً وجودياً **قال** الثانى الاجسام ممكنة لانها مركبة ومتعددة فلها سبب فى ذلك السبب لا يكون موجبا والا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بتوسط او بغير وسط بدوام ذاته وهو مح فيكون مختاراً وكل ما له سبب مختار فهو محدث لا يقال لم لا يجوز ان يوجد الموجب جسما متحركا على سبيل الدوام ويكون تحركه شرطا لهذه الحوادث والتغيرات لان وجود هذه الحوادث ان توقف على وجود حركة وتلك على اخرى لزم اجتماع الحركات التى لا نهاية لها المترتبة وضعا وطبعا وهو مح وان توقف على عدمها

وعلى تقدير كونه وجوديا لا نم انه قديم فان المنقطع هو التعلق الجزئى وهو حادث فى الخارج لانه من الامور الاضافية التى لا وجود لها فى الخارج ... لا موجب متحد الذات

بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث
فيلزم من دوامه دوامه **اقول** الوجه الثانى من الوجوه الدالة على ان الاجسام
محدثة بذواتها وصفاتها وهو ان الاجسام ممكنة لوجهين احدهما ان الاجسام مركبة
وكل مركب ممكن اما الصغرى فلانها مركبة اما من الهيولى والصورة واما من الجواهر الفردة
واما الكبرى فلان كل مركب مفتقر الى اجزائه التى هى غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن وثانيهما
ان الاجسام متعددة لان كل جسم يوجد جسم آخر من نوعه كالعنصريات او من جنسه كالفلكيات
وكل متعدد ممكن لان تعدد الجسم يستلزم اختلافها ولا يكون اختلافها لذاتها
بل يكون اختلافها بعلل اخرى غير ذاتها فتكون ممكنة فثبت ان الاجسام ممكنة
وكل ممكن له سبب فالاجسام لها سبب وذلك السبب لا يكون موجبا لان سبب الاجسام
لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط بسبب دوام ذاته
وهو محال اما انه لو كان موجبا لزم جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط فلان ذلك
السبب الموجب اما حادث او قديم فان كان حادثا يلزم حدوث الاجسام وهو المطلوب
وان كان قديما يلزم من دوامه دوام معلوله الذى هو بلا وسط ومن دوام معلوله
الذى هو بلا وسط دوام معلوله الذى هو بوسط وهلم جرا لوجوب دوام المعلول
بدوام علته واما انه محال فلان كثيرا من الموجودات حادث غير دائم فثبت ان سبب
الاجسام لا يكون موجبا فتعين ان يكون سبب الاجسام مختارا وكل ما له سبب مختار فهو
حادث لما عرفت ان فعل المختار يمتنع ان يكون قديما لا يقال لم لا يجوز ان يكون السبب
الموجب يوجد جسما متحركا على سبيل الدوام ويكون تحركه شرطا لهذه الحوادث
والتغيرات فلا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط فان بعض ما يصدر عنه بوسط
يكون حادثا غير دائم لتغير بدوامه لان شرط وجوده الحركة المنقضية المتجددة التى لا دوام
لها لانا نقول وجود هذه الحوادث ان توقف على وجود حركة وتلك الحركة على وجود
حركة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية لزم اجتماع الحركات التى لا نهاية لها المترتبة وضعا
وطبعا فى الوجود معا وهو محال وان توقف وجود هذه الحوادث على عدم حركة بعد وجودها

كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث فيلزم من دوام الموجب
مع عدم تلك الحركة بعد وجودها دوام هذا الحادث وللقائل ان يقول تحرك الجسم دائما يقتضى
تلاحق اشخاص الحركة متعاقبة لا اول لها وكل سابق معد للاحق ولا يلزم اجتماع الحركات
فى الوجود معا بل يقتضى وجود الحركات المتعاقبة على سبيل التعاقب وتلك الحركات المتعاقبة
علل معدة لوجود الحوادث والعلل المعدة قد لا يتوقف بقاء المعلول عليها فيبقى بعض
الحوادث بعد عدم معده وبعضها يتوقف بقاؤها على معده فينتفى بانتفاء معده
قال الثالث الاجسام لا تخ عن الحوادث وكل ما لا يخ عن الحوادث فهو حادث
والاوليين والثانى مبرهن فى الباب الاول من الكتاب الثانى اقول الوجه
الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو الحجة التى
اعتمد عليها جمهور المتكلمين وصورتها ان كل جسم لا يخ عن الحوادث وكل ما لا يخ عن
الحوادث فهو حادث وهى مشتملة على اربع دعاوى وهى اثبات الحوادث وامتناع
خلو الجسم منها ووجوب سبق العدم على مجموعها ووجوب سبق العدم على ما يمتنع
ان ينفك عما يجب ان يسبق عليه العدم وصغرى القياس مشتملة على دعويين من الدعاوى
الاربع وهما الاولى والثانية وكبراه مشتملة على الاخريين قال المص والاوليين
اى الصغرى بينة فان الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والاوضاع حادثة
والاجسام لا تخ عنها قوله والثانى مبرهن اى الكبرى مبرهنة فى المبحث الرابع من
الفصل الثانى من الباب الاول من الكتاب الثانى قال احتج المخالف بوجوه الاول
انها لو كانت محدثة لكان تخصيص حدوثها بالوقت المعين بلا مخصص وهو مح
الثانى ان كل حادث فله مادة فالمادة قديمة دفعا للتسلسل وهى لا تخلو عن
الصورة فالصورة ايضا قديمة فالجسم قديم الثالث الزمان قديم والا لكان
عدمه قبل وجوده قبلية لا تتحقق الا بزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا
خلف وهو مقدار الحركة القائمة بالجسم فيكون الجسم قديما واجيب عن الاول
بان المخصص هو الارادة وعن الثانى والثالث بان مقدماتها غير مسلمة ولا مبرهنة

واعلم ان صحة الفناء عليها متفرعة على حدوثها والكرامية وان اعترفوا بحدوثها قالوا انها ابدية اذ لو عدمت فعدمها اما ان يكون باعدام فاعل او بطريان ضد او بزوال شرط والكل مح وقد سبق الكلام فيه تقريراً وجواباً **اقول** احتج المخالف اى القائل بان الاجسام قديمة بانها لو كانت محدثة لكان تخصيص حداثها بالوقت المعين بلا مخصص واللازم مح فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الاجسام لو كانت محدثة لكان لها مؤثر فلا يخ اما ان يكون المؤثر قديماً او محدثاً والثانى لا يخ اما ان ينتهى الى مؤثر قديم اولا والثانى مح والا يلزم الدور او التسلسل وكلاهما مح فتعين ان يكون لها مؤثر قديم او محدث ينتهى الى مؤثر قديم وعلى التقديرين لابد من مؤثر قديم فذلك المؤثر القديم لا يخ اما ان يكون جميع ما لابد منه فى كونه مؤثراً فى آثاره حاصلاً فى الازل اولا فان كان الثانى فيتوقف على حادث له مؤثر فينتقل الكلام اليه فنقول لا يخ اما ان ينتهى الى مؤثر قديم اولا فان كان الثانى يلزم الدور او التسلسل المحالان وان كان الاول فتأثير ذلك المؤثر فى الحادث اما ان يتوقف على شرط حادث اولا فان كان الثانى يلزم قدمه وان كان الاول ينقل الكلام اليه ويلزم القدم او التسلسل فى حوادث لا الى اول وهو مح وان كان الاول فلا يخ اما ان يجب مع حصوله حصول آثاره اولا فان كان الاول يلزم قدم آثاره فيلزم قدم الاجسام هف وهو المدعى واما ان لا يجب وكان وجوده مع عدم تلك الآثار جائزاً فلنفرض ذاته مع مجموع الامور المعتبرة فى المؤثرية تارة مع وجود تلك الآثار وتارة مع عدمها فاختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت آخر اما ان يتوقف على اختصاصه بامر لاجله كان هو اولى بوجود ذلك الاثر فيكون ذلك المخصص معتبراً فى المؤثرية وهو ما كان حاصلاً قبل ذلك فاذاً كان ما لابد منه فى المؤثرية ما كان حاصلاً فى الازل والتقدير بخلافه هف وان لم يتوقف اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت آخر على اختصاصه بامر لاجله كان هو اولى بوجود ذلك الاثر كان تخصيص الاحداث بذلك الوقت المعين تخصيصاً بلا مخصص الثانى ان الاجسام لو كانت حادثة لكانت لها مادة لان الاجسام

لو كانت حادثة لكانت قبل حدوثها ممكنة الوجود والامكان يستدعي محلا ثابتا لانه ثابت
وذلك المحل لا يكون نفس الجسم ولا امراً مباينا لها بل مقارنا لها وهو المادة والمادة قديمة
لان المادة لو كانت حادثة وكل حادث له مادة فللمادة مادة اخرى ويلزم التسلسل فثبت ان
المادة قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة فالصورة ايضاً قديمة فالجسم قديم الثالث ان الزمان
قديم لانه لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تتحقق الا بزمان فيكون
قبل وجود الزمان زمان هف والزمان مقدار الحركة فتكون الحركة ايضا قديمة والحركة
قائمة بالجسم فيكون الجسم قديماً واجيب عن الاول بان المخصص تعلق ارادة الله تعالى
باحداثه في ذلك الوقت فان قيل تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت يفتقر
الى مرجح آخر فانه يمكن تعلق الارادة بايجاده في غير ذلك الوقت لانه لو لم يمكن تعلق
ارادة الله تعالى بايجاده في غير ذلك الوقت لكان الله موجبا بالذات لا فاعلاً
بالاختيار والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل اجيب بان تعلق ارادة الله تعالى بايجاده
في ذلك الوقت واجب فيستغني عن المرجح قوله لو كان واجباً لكان الله موجباً بالذات
قلنا لا نسلم انه اذا كان تعلق الارادة واجباً يلزم ان يكون الله موجباً بالذات وانما يلزم
ذلك لو كان واجبا بذاته تعالى واما اذا كان واجبا بالارادة فلا فان قيل تخصيص
الاحداث بالوقت المعين يستدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر الاوقات وهذا يقتضي
كون الاوقات موجودة قبل ذلك الحادث اجيب بان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح
معدومة لا تمايز بينها الا في الوهم وانما ابتدئ وجود الزمان مع اول وجود العالم
ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا واجيب عن
الثاني والثالث بان مقدمات الوجهين غير مسلمة ولا مبرهنة وقد سبق الاشارة
الى فساد جميع مقدمات الدليل واعلم ان صحة الفناء على الاجسام متفرعة على حدوثها
فان ثبت حدوثها ثبت صحة فنائها والا فلا والكرامية وان اعترفوا بحدوث الاجسام
قالوا انها ابدية اذ لو عدمت الاجسام بعد وجودها فعدمها بعد وجودها اما ان يكون
باعدام فاعل معدم او بطريان ضد او زوال شرط والثلثة باطلة فالقول بعدم العالم

بعد وجوده مح وقد سبق الكلام فيه تقريرا وجوابا ولا باس باعادته وانما قلنا انه
لا يجوز ان يعدم بالاعدام لان الاعدام ان كان امرا وجوديا لم يكن ذلك الوجود عين عدم
العالم والا لكان الوجود عين العدم بل غايته انه يقتضى عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما
بالضد فيكون هو الامر الثانى لا الاول وان لم يكن وجوديا كان عدما محضا فيمتنع اسناده
الى المؤثر لانه لا فرق فى العقل بين ان يقال لم يفعل البتة وبين ان يقال فعل العدم والا
فيكون احد العدمين مخالفا للثانى فيكون لكل واحد من العدمين تعين وثبوت فيكون للعدم
ثبوت هف وانما قلنا انه لا يجوز ان يعدم بحدوث الضد لوجهين احدهما ان حدوث الضد
يتوقف على انتفاء الضد الاخر فلو كان انتفاء الضد الاخر معللا بحدوث هذا الضد
لزم الدور وهو مح وثانيهما ان التضاد حاصل من الجانبين فليس انتفاء احدهما بالاخر اولى
من العكس فاما ان ينتفى كل واحد منهما بالاخر وهو مح لان المؤثر فى عدم كل واحد منهما
وجود الاخر والمؤثر حاصل مع الاثر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا فيكونان
موجودين معدومين معا وهو مح او لا ينتفى واحد منهما بالاخر فيلزم اجتماع الضدين
وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون لزوال شرط لان ذلك الشرط لا يكون الا عرضا فيكون
الجوهر محتاجا الى العرض وكان ذلك العرض محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور وهو مح اجيب بانه
لم لا يجوز ان يعدم باعدام الفاعل قوله الاعدام اما ان يكون امرا وجوديا او لا يكون قلنا
هذا يقتضى ان لا يعدم الشئ البتة لانه يقال اذا عدم الشئ فهل تجدد امر ام لم يتجدد فان لم
يتجدد امر فهو لم يعدم وان تجدد فالمتجدد عدم او وجود لا جائز ان يكون عدما لانه لا فرق
بين ان يقال لم يتجدد وبين ان يقال تجدد العدم والا فاحد العدمين يخالف الاخر وهو مح
وان كان وجوديا كان ذلك حدوثا لوجود آخر لا عدما للوجود الاول سلمنا فساد هذا
القسم فلم لا يجوز ان يفنى بحدوث الضد قوله فى الوجه الاول حدوث الحادث يتوقف
على عدم الباقى قلنا لا نم فان عندنا عدم الباقى معلول الحادث والعلة وان امتنع انفكاكها
عن المعلول لكن لا حاجة لها الى المعلول قوله فى الوجه الثانى المضادة مشتركة بين الجانبين
قلنا لم لا يجوز ان يكون الحادث اقوى لحدوثه وان كنا لا نعرف لميه كون الحدوث سببا للقوة

لانه لو كان جوهرا ينتقل الكلام اليه
بان يقال زواله لا يكون الا بزوال
الشرط وهلم جرا وتسلسل
محمد

لا نسلم ذلك لان الشئ عرضا او جوهرا
ان يتصور كان ذلك عن اعراض دون
مع انكم قلتم بعدم الاعراض
احمد

سلنا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يعدم الجسم لانتفاء الشرط وبيانه ان العرض لا يبقى والجوهر
ممتنع الخلو عنه واذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفى الجوهر قوله انه يلزم الدور قلنا لم لا يجوز
ان يقال الجوهر والعرض متلازمان وان لم يكن احدهما محتاجا الى الاخر كما في المتضايفين ومعلولي
علة واحدة فاذا لم يوجد احد المتلازمين مع عدم الاخر هذا ما قاله الامام في المحصل وقال
صاحب تلخيص المحصل فيه مذهب الكرامية ان العالم محدث وممتنع الفناء واليه ذهب
الجاحظ وقالت الاشعرية وابو علي الجبائي بجواز فناء العالم عقلا وقال ابو هاشم
انما يعرف ذلك بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه يفنى من جهة ان الله تعالى لا يخلق
الاعراض التي يحتاج الجواهر الى وجودها واما القاضي ابو بكر فقال في بعض المواضع ان
تلك الاعراض هي الاكوان وقال في بعض المواضع ان الفاعل المختار يفنى بلا واسطة
وبمثله قال محمود الخياط وقال في موضع آخر ان الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس من اجناس
الاعراض فاذا لم يخلق اي نوع كان انعدم الجوهر وقال امام الحرمين بمثل ذلك وقال بعضهم
اذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وبه قال الكعبي وقال ابو الهذيل كما انه
قال الكن فكان يقول افن فيفنى وقال ابو علي وابو هاشم ان الله يخلق الفناء
وهو عرض فيفنى جميع الاجسام وهو لا يبقى وابو علي يقول انه يخلق لكل جوهر فناء
والباقون قالوا بان فناء واحدا يكفي لافناء الكل فهذه مذاهبهم وقول الامام في الاعدام
انه باطل لانه لا فرق بين ان يقال لم يفعل البتة وبين ان يقال فعل العدم ليس بشيء
وذلك لان الفرق بينهما حاصل في بديهة النظر فان القول بان لم يفعل حكم بالاستمرار
على ما كان وبعدم صدور شيء عن الفاعل والقول بانه فعل العدم حكم بتجدد العدم
بعد ان لم يكن وبصدوره عن فاعله وتمايز العدمين يكون بانتسابهما الى وجودين
او بانتساب احدهما دون الاخر قوله وجواب الوجه الثاني من ابطال الاعدام بطريق
الضد وهو ان التضاد حاصل من الجانبين على السواء بتجويز كون الحادث اقوى وان
كنا لا نعرف لميته ليس بجواب والجواب ما بيناه من كون الحادث اقوى لترجح الموجد على
المنفي واما ابطال الاعدام بسبب انتفاء الشرط وان الشرط لا يكون الا عرضا فلكونه مجردة

فان من الجائز ان يكون هناك شرط غير العرض كما يكون الجوهر الذي هو المحل شرطا في ايجاد الاعراض فيه وايضا يجوز ان يكون الشرط لا جوهرا ولا عرضا بل امرا عدميا وقد مر بيان جواز الاشتراط به وبزوال ذلك الامر يقتضي انعدام المشروط وبيان الامام كون العرض شرطا في الاعدام بان العرض لا يبقى والجوهر ممتنع الخلو عنه فينعدم بانعدامه ليس مما يفيد مع هؤلاء الخصوم لان الكرامية لا يقولون بذلك كالمعتزلة واما الزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر الى العرض فقط لان الدور انما يكون اذا كان المحتاج اليه محتاجا الى المحتاج فيما يحتاج اليه فيه وههنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض ما لا بعينه لا الى عرض معين والعرض المعين محتاج الى الجسم بعينه فلا يلزم منه الدور وجواب الامام بتجويز التلازم من غير احتياج لاحدهما الى الاخر ليس بمفيد ههنا فان العرض محتاج في وجوده الى الجسم والتلازم وان كان باحتياج كل واحد من المتلازمين الى عين الاخر محالا لكنه من غير احتياج احدهما الى الاخر والى ما يتعلق بالاخر ليس بمعقول فان ذلك يكون مصاحبة اتفاقية وهي لا تقتضي امتناع الانفكاك فايراد المثال بالمتضايفين على الوجه المشهور غير صحيح فان اضافة كل واحد منهما محتاجة في الوجود الى ذات الاخر لا الى اضافته ومعلولا علة واحدة يحتاج كل واحد منهما الى علة الاخر فليس فيهما عدم الاحتياج مطلقا من غير لزوم الدور **قال** الخامس في تناهي الاجسام الابعاد الموجودة متناهية سواء فرضت في خلاء او ملاء خلافا للهند لنا انا لو فرضنا خطا غير متناه وخطا متناهيا موازيا للاول فاذا مال الى المسامتة فلابد من النقطة تكون اول نقطة المسامتة ويكون الخط منقطعا بها والا لكان اول المسامتة مع ما فوقها فيكون غير المتناهي متناهيا هذا خلف واحتجوا بان كل جسم فما وراءه متميز مشار اليه حسا لان ما يلي جنوبه غير ما يلي شماله وكلما كان كذلك فهو موجود جسم وجسماني فثبت ان ماوراء كل جسم جسم آخر لا الى نهاية ومنع بان التميز وهم محض ليس بثبت **اقول** البحث الخامس في تناهي الاجسام الابعاد الموجودة في الخارج متناهية سواء فرضت في خلاء او في ملاء خلافا للهند لنا انا اذا فرضنا

خطا غير متناه وفرضنا خطا آخر متناهيا موازيا للاول فاذا مال الخط المتناهي من الموازاة
الى المسامتة فلابد من نقطة تكون اول نقطة المسامتة فيكون الخط الذى فرض غير
متناه منقطعا بتلك النقطة التى فرض انها اول نقطة المسامتة لان الخط الذى فرض
انه غير متناه لو لم ينقطع بتلك النقطة لكان وراء تلك النقطة التى فرض انها اول نقطة
المسامتة شئ من الخط فيكون اول المسامتة مع ما فوقها لان المسامتة مع الفوقانية
قبل المسامتة مع التحتانية فما فرضناه انه اول نقطة المسامتة لا يكون اول نقطة
المسامتة هف فتعين ان ينقطع الخط بتلك النقطة فيكون الخط الذى فرضناه
غير متناه متناهيا هف واحتج المهندس بان كل جسم فما وراءه متميز مشار اليه حسا
لان العقل الصريح يشهد بان الطرف الذى يلى القطب الجنوبى غير الذى يلى القطب الشمالى
وكل ما كان كذلك لم يكن عدما محضا لان العدم المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق
فيه فكيف يحصل الامتياز فيكون موجودا ولا شك انه يكون مشارا اليه اشارة
حسية فيكون جسما او جسمانيا والجسمانى لا ينفك عن الجسم فثبت ان ما وراء كل جسم
جسم آخر لا الى نهاية ومنع بان خارج العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب وان الحكم
بهذا التميز للوهم لا للعقل فالتميز وهم محض ليس بثبت فان الحكم بان التميز فى الخارج
كاذب فانه مما لا وجود له اصلا لا امتياز فيه اصلا قال الفصل الثانى فى المفارقات
وفيه مباحث الاول فى اقسامها الجواهر الغائبة اما ان تكون مؤثرة فى الاجسام او مدبرة
اياها او لا مؤثرة ولا مدبرة والاول هم العقول والملاء الاعلى والثانى ينقسم الى علوية
وهى النفوس الفلكية والملائكة السماوية وسفلية تدبر عالم العناصر وهى اما ان تكون
مدبرة للبسائط وانواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض واليهم اشار صاحب
الوحى صلوات الله عليه وقال جاءنى ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار
وملك الارزاق واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا ارضية
كالنفوس الناطقة والثالث ينقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون والى شرير
بالذات وهم الشياطين ومستعد للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء ان الجن



تدبر الاجرام العلوية ح

والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الابدان واكثر المتكلمين لما انكروا الجواهر
المجردة قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال
مختلفة هذا ما استنبطه من فوائد الانبيا، والتقطه من فوائد الحكما، واحاطة
العقل بها من طريق الاستدلال لعلها من قبيل المحال كما قال الله تعالى وما يعلم جنود
ربك الا هو ﴿ اقول ﴾ لما فرغ من الفصل الاول فى الاجسام شرع فى الفصل
الثانى فى المفارقات وذكر فيه سبعة مباحث الاول فى اقسامها الثانى فى العقول
الثالث فى النفوس الفلكية الرابع فى تجرد النفوس الناطقة الخامس فى حدوث
النفس السادس فى كيفية تعلق النفس بالبدن السابع فى بقاء النفس المبحث
الاول فى اقسام الجواهر المفارقة عن المادة اى التى ليست بجسم ولا جسمانى الجواهر
الغائبة عن الحواس الانسانية اما ان تكون مؤثرة فى الاجسام او مدبرة للاجسام
او لا تكون مؤثرة فيها ولا مدبرة لها والاول اى الجواهر الغائبة المؤثرة فى الاجسام
هى العقول السماوية والملاء الاعلى فى عرف حملة الشرع والثانى اى الجواهر الغائبة
المدبرة للاجسام تنقسم الى علوية تدبر الاجرام العلوية اى الفلكية وهى النفوس
الفلكية عند الحكماء والملائكة السماوية عند اهل الشرع والى سفلية تدبر عالم
العناصر وهى اما ان تكون مدبرة للبسائط الاربعة العنصرية النار والهواء والارض
والماء وانواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض واليهم اشار صاحب الوحى
صلوات الله عليه وسلامه وقال جاءنى ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار
وملك الارزاق واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية ويسمى نفوسا ارضية
كالنفوس الناطقة والثالث اى الجواهر الغائبة التى لا تكون مؤثرة فى الاجسام ولا مدبرة
لها تنقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون عند اهل الشرع والى شرير بالذات
وهم الشياطين والى مستعد للخير والشر وهم الجن فظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين
هم النفوس البشرية المفارقة للابدان ان كانت شريرة لانجذاب الى ما يشاكلها من النفوس
البشرية فتتعلق ضربا من التعلق بابدانها وتعاونها على افعال الشر فذلك هو الشيطان

كانت شديدة مع

وان كانت خيرة كان الامر بالعكس واكثر المتكلمين لما انكروا الجواهر المجردة كما اشير اليه
فى الفصل الاول من الباب الاول من الكتاب الاول قالوا الملائكة والجن والشياطين
اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة واوايل المعتزلة انكروها لانها
ان كانت لطيفة وجب ان لا تكون قوية على شئ من الافعال وان يفسد تراكيبها بادنى
سبب وان كانت كثيفة وجب ان نشاهدها والا لامكن ان يكون بحضرتنا جبال
ولا نراها واجيب عنه بانه لم لا يجوز ان تكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى
رقة القوام ولئن سلم انها كثيفة لكن لا نسلم انه يجب ان نراها لان رؤية الكثيف
عند الحضور غير واجب ونقل عن المعتزلة انهم قالوا الملائكة والجن والشياطين
متحدون فى النوع ومختلفون باختلاف افعالهم اما الذين لا يفعلون الا الخير فهم
الملائكة واما الذين لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين واما الذين يفعلون تارة
الخير وتارة الشر فهم الجن ولذلك عد ابليس تارة فى الملائكة وتارة فى الجن قال
المص هذا التقسيم الذى ذكرته على الوجه المذكور مما استنبطته من فوائد الانبياء
والتقطته من فوائد الحكماء واحاطة العقل بها من طريق الاستدلال لعلها من قبيل
المح كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو **قوله** الثانى فى العقول قال
الحكماء هم اعظم الملائكة واول المبدعات كما روى عنه عليه السلم اول ما خلق الله
تعالى العقل واقوى ما استدلوا به عليه وجهان الاول ان الموجد القريب للافلاك
ليس البارى تعالى فانه واحد والواحد لا يصدر عنه المركب ولا جسم آخر لانه ان احاط
بها لتقدم وجوده على وجودها المقارن لعدم الخلاء فيكون الخلاء ممكنا لذاته وهو
مح وان احاطت به لزم كون الخسيس علة للشريف ولان الجسم انما يؤثر فى قابل له وضع
بالنسبة اليه فلا يؤثر فى الهيولى ولا فى الصورة اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة
ولا لها تعين قبل الهيولى فلا يؤثر فى الجسم ولان ما يتوقف فعله على الجسم فالموجد
لها جوهر مجرد يستغنى عن الاداة وهو العقل الثانى الصادر من الله تعالى اولا علة
لما عداه من الممكنات ولا جسما لانه لا يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق ولا هيولى

ونقد رعلى ان تتولج فى بواطن الحيوانات وتنفذ فى منافذها الضيقة نفوذ الهواء المستنشق

هذا الانكار منسوب الى الفلاسفة مع دليله فى شرح المواقف تقريره

ليس العرض لانه لا يتقدم على الجوهر والصادر اولا

ولا صورة ولا لتقدم احدهما على الاخرى ولان الهيولى قابلة للصورة فلا تكون علة فاعلة
لها وتعين الصورة مستفاد عن الهيولى فلا يصدر الهيولى عنها ولا ما يتوقف فعله على جسم
فهو عقل وله وجود من المبدأ الاول ووجوب بالنظر اليه وامكان من ذاته فيكون بذلك
سببا لعقل اخر ونفس وفلك ويصدر من العقل الثانى على هذا الوجه عقل ثالث
وفلك اخر ونفسه وهلم جرا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه
بالروح فى قوله تعالى يوم يقوم الروح المؤثر فى عالم العناصر المفيض لارواح البشر
والقلم يشبه ان يكون العقل الاول لقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى
القلم فقال اكتب فقال ما اكتب فقال القدر ما كان وما هو كائن الى الابد واللوح
هو الخلق الثانى ويشبه ان يكون العرش او متصلا به لقوله ع م ما من مخلوق الا
وصورته تحت العرش اقول المبحث الثانى فى العقول اى الجواهر المجردة التى هى مؤثرة
فى الاجسام قال الحكماء العقول هم اعظم الملائكة واول المبدعات وهى الموجودات الممكنة
التى لم يسبق وجودها عدم زمانى كما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم قال اول
ما خلق الله العقل واقوى ما استدل الحكماء به على وجود العقل وجهان الاول ان الافلاك
ممكنة لانها مركبة وكل مركب ممكن والموجود الممكن له موجد قريب اى الذى لا يكون بينه
وبين المعلول واسطة والموجد القريب للافلاك لا يكون البارى تعالى لانه واحد حقيقى
والواحد الحقيقى لا يصدر عنه الجسم لان الجسم مركب والواحد الحقيقى لا يصدر عنه المركب
ولا يجوز ان يكون الموجد القريب للافلاك جسما اخر لان الجسم الاخر ان احاط بالافلاك
لتقدم وجوده على وجود الافلاك لان المحيط الذى هو علة يجب ان يكون متقدما
بالوجود والوجوب على وجود المحاط ووجوبه ووجود المحاط وعدم الخلاء فى باطن
المحيط متقارنان فان عدم الخلاء داخل المحيط امر يقارن اعنى وجود المحاط بحيث
لا يتصور انفكاكه عنه فيكون عدم الخلاء الذى هو مع المحاط المتأخر عن المحيط
متأخرا عن المحيط فاذا اعتبرنا تشخص المحيط العلة كان معه للمحاط المعلول امكان
وجود لان تشخص العلة متقدم فى الوجود والوجوب على تشخص المعلول واما الوجود والوجوب

اما العقل فهو الجوهر المجرد الذى لا يتعلق بالاجسام تعلق التدبير والتصرف

انكره المتكلمون وقالوا لو وجد جوهر
مجرد لكان مساويا للبارى تعالى فى التجرد فيلزم ان يكون
البارى تعالى مركبا من الاشتراك والامتياز
وهو محال
والجواب عنه ان المشاركة فى السلب لا تقتضى التركيب فى الذات

وقد قيل هذه المقدمة مستدركة والبرهان لا يكفى ان يقال لو كان الحاوى علة للمحوى لتقدم عليه بالوجوب فعند وجوب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد لكن المحوى هو الذى يملأ مقعر الحاوى فاذا لم يجب وجود المحوى لم يجب ملأ مقعر الحاوى واذا لم يجب ملأ مقعره لم يجب عدم الخلاء بالضرورة تجريد

فبعد وجود المحيط ووجوبه فلانه اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب المحيط او غير
واجب مع وجوب المحيط لان عدم الخلاء داخل المحيط يقارن اعتباره اعتبار وجود الملاء
المحاط لكن قد بينا ان الملاء المحاط لا يكون واجبا مع وجوب المحيط فيلزم ان يكون عدم
الخلاء داخل المحيط ايضا غير واجب مع وجوب المحيط فيكون عدم الخلاء ممكنا مع وجوب
المحيط فيكون الخلاء ممكنا لذاته وهو محال لما تبين ان الخلاء ممتنع لذاته وان كان الجسم
الآخر الذى هو موجد قريب للافلاك احاط الافلاك به لزم كون الخسيس الضعيف الصغير
علة للشريف القوى العظيم وهو محال فان الوهم لا يذهب الى ان الاشرف والاقوى والاعظم
معلل بالخسيس الضعيف الصغير ولان الجسم مطلقا لا يجوز ان يكون علة لجسم آخر سواء كان
احدهما محيطا بالآخر اولا وذلك لان الجسم انما يؤثر فى قابل له وضع بالنسبة اليه وذلك
لان الجسم يفعل بصورته لان الجسم انما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل لانه لا يمكن ان يكون
فاعلا ولا يكون الجسم موجودا بالفعل الا بصورته لان المادة انما يكون الجسم موجودا بها
بالقوة والفعل الصادر عن صورة الجسم انما يصدر عنها بمشاركة الوضع لان الصورة
انما تقوم بمادتها فكذلك انما يصدر عنها بعد قوامها بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة
الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اى شئ اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع
خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا تضئ كل شئ بل ما كان مقابلا لجرمها فاذن الجسم
انما يؤثر بصورته فى قابل له وضع بالنسبة اليه فان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن
ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع وما يكون
علة الجسم يجب ان يكون علة لجزئيه اى المادة والصورة اولا فلو كان الجسم علة للجسم يلزم
ان يكون اولا علة لجزئيه الهيولى والصورة ولا يؤثر الجسم فى الهيولى ولا فى الصورة اذ ليس
للهيولى وضع قبل الصورة ولا للصورة تعين قبل الهيولى فان الهيولى والصورة قبل
الايجاد لا وجود لهما فضلا عن ان يكون لهما وضع فلا يؤثر الجسم فى الجسم ولا يكون الموجد
القريب للافلاك ما يتوقف فعله على الجسم اعنى النفس ولا الصورة ولا الاعراض
القائمة بالجسم لما ذكرنا وكذلك الهيولى لا تكون موجدة للافلاك فالموجد للافلاك جوهر

عقلی مجرد یستغنی عن الاداة وهو العقل الثانی الصادر من الله تعالی اولا لا یکون الا واحدا
بسیطا لانه تعالی واحد من جمیع الجهات فالصادر عنه اولا لا یکون الا واحدا بسیطاً
ولا یجوز ان یکون ذلك الواحد البسیط هو العرض لانه لا یتقدم علی الجوهر والصادر عنه
اولا علة لما عداه من الممکنات ولا یجوز ان یکون ذلك الواحد الصادر جسما لان الصادر
الاول علة لما عداه من الممکنات والجسم لا یکون علة لغیره من الجواهر لما سبق ولا یجوز
ان یکون الصادر الاول الهیولی ولا صورة لانه لو کان الصادر الاول احدیهما لکان احدیهما
علة للاخری او واسطة مطلقة للاخری واللازم بط والا یلزم تقدم احدیهما علی
الاخری بالتشخص ولیس کذلك ولان الهیولی قابلة للصورة فلا یکون علة فاعلة لها
وتعین الصورة مستفاد من الهیولی فیکون الهیولی متقدمة علی تعین الصورة وفاعلیة الصورة
موقوفة علی تعینها فلا تصدر الهیولی عن الصورة والا یلزم ان یتقدم تعین الصورة علی الهیولی
المتقدمة علیه ولا یجوز ان یکون الصادر الاول ما یتوقف فعله علی الجسم اعنی النفس لان
فعل النفس موقوف علی الجسم فلو کان الصادر الاول النفس لکان سابقا علی الجسم فی تاثیره
لان الصادر الاول علة لما عداه ولا یجوز ان یکون سابقة فی تاثیرها علی الجسم اذ لا سبق
لمشروط فی تاثیره بما فرض لاحقا اعنی الجسم فالصادر الاول هو العقل لان الصادر الاول
هو ممکن والممکن اما عرض واما جوهر والجوهر اما جسم او هیولی او صورة او نفس او عقل
واذا بطل ان یکون الصادر الاول ما عدا العقل تعین ان یکون هو العقل وهما ضعیفان
اما الاول فلانا نمنع ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو کان الخلاء ممتنعا لذاته لکان عدم
الخلاء واجبا لذاته واللازم باطل فان کون عدم الخلاء واجبا لذاته ینافی کونه معه
اعنی وجود المحاط واجبا بغیره وللقائل ان یقول ان اردتم بقولکم ان کون عدم الخلاء
واجبا لذاته ینافی کونه معه اعنی المحاط واجبا بغیره انه ینافی کونه واجبا بغیره الذی
هو المحیط فمسلم لکن لا یلزم من هذا انتفاء الاول من المتنافیین لجواز ان یکون صدق
التنافی بانتفاء الثانی من المتنافیین وهو ان یکون المحاط واجبا بغیره الذی هو المحیط
وانتفاء هذا لا یوجب ان لا یکون المحاط واجبا لغیره لجواز ان یکون انتفاء هذا

بانتفا، وجوبه بالمحيط لا بانتفا، وجوبه بالغير فان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم واذا دنم
بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني المحاط واجبا بغيره
انه ينافي كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نم المنافاة بينهما فان وجوب المحاط بغير المحيط
لا يستلزم امكان الخلاء، اذ لم يكن المحيط علة للمحاط فان الخلاء لا يفرض بارتفاع المحاط
مطلقا بل انما يفرض بارتفاع المحاط من حيث هو محاط آملاء بان يفرض محيط لا حشو
له ليفرض الابعاد التي هي الخلاء، فان العدم المحض ليس بخلاء، واذا لم يكن امكان الخلاء
لازما لوجوب المحاط بالغير لم يكن امتناعه بالذات منافيا لوجوبه بالغير وقولنا
الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا يقتضي امتناعه بل معناه ان تصوره يقتضي
امتناعه ولا يتصور الخلاء، الا بان يفرض محيط لا حشو له ليفرض الابعاد فيتصور سه
الخلاء، والحق انه يجوز ان يصدر الجسم من الله تعالى لانه فاعل مختار كما سنبين فيجوز
ان يصدر عنه اكثر من واحد واما الثاني فكذلك لانه لا يلزم ان يكون الصادر الاول
هو العقل لانه فاعل مختار ثم قالوا للعقل وجود من المبدا الاول زائد على ماهيته
ووجوب بالنظر اليه وامكان من ذاته وتعقل المبدا، وتعقل لذاته ففيه ست جهات
ماهية وامكان ووجود ووجوب وتعقل المبدا وتعقل لذاته فيكون بذلك سببا
لعقل آخر ونفس وفلك مشتمل على مادة وصورة جسمية وصورة نوعية ويحصل
من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وفلك ثان ونفس ثانية وهلم جرا الى
العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح
والملائكة صفا والعقل الفعال هو المؤثر في العالم العنصري المفيض لارواح البشر
والقلم يشبه ان يكون هو العقل الاول لقوله صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله القلم
فقال الله تعالى اكتب فقال ما اكتب فقال القدر ما كان وما هو كائن الى الابد واللوح
هو الخلق الثاني ويشبه ان يكون العرش او متصلا بالعرش لقوله عم ما من مخلوق
الا وصورته تحت العرش **فائدة** فرع لما كان العقول مجردة لم تكن حادثة ولا فاسدة
وكانت منحصرة انواعها واشخاصها جامعة لكمالاتها بالفعل لما سبق من مذاهبهم ان مفاعل

وفيه نظر لانا اذا قلنا شريك الباري ممتنع
معناه ان ذاته يقتضي امتناعه لا ان نفرضه
يقتضي امتناعه لانه يحسب النفس لا يقتضي
الامتناع والا لم يحتج الى بيان البرهان
في وحدانيته والحال ان الحكما فرقوا
بين قولنا شريك الاله ممتنع وبين قولنا
الخلاء ممتنع
تقرير

اي العقل الاول باعتبار الشرف لانه وهو
الوجوب والتعقل المبدا الاول سبب
العقل الاخر وباعتبار وجوده وتعقله
لذاته سبب للنفس الفلكية وباعتبار
ماهيته وامكانه سبب لجسم الفلك
المركب عن المادة والصورة
شرح تجريد

اسناد الفلك الثالث من جميع ما فيه من
الكواكب المختلفة المقادير الكثيرة
الى عقل واحد لا يقتضى الجهة واحدة في
العقل الثاني كما زعموا مشكل جدا
وكذلك اسناد الصورة والاعراض
التي في عالمنا هذا مع كثرتها الغائبة
عن الحصر الى العقل الفعال مشكل ايضا
شرح

هذه الامور لا يكون الا لما له مادة وكانت عاقلة لذواتها وبجميع الكليات غير مدركة
للجزئيات لما سيأتي تقريرها **اقول** هذا فرع على وجود العقل لما كانت العقول جواهر مجردة
لم تكن حادثة ولا فاسدة وكانت العقول منحصرة انواعها في اشخاصها جامعة لكمالاتها
بالفعل لما سبق من مذهب الحكماء ان مقابل هذه الامور الاربعة اي الحدوث والفنا بعد
الوجود وتعدد اشخاص النوع وعدم حصول الكمالات بالفعل لا يكون الا لما له مادة فان
مذهبهم ان الحادث مادي وان ما يفسد بعد الوجود مادي وان كل نوع له اشخاص كثيرة
مادي وان ما لا يكون كمالاتها حاصلة بالفعل مادي وكانت العقول عاقلة لذواتها وبجميع
الكليات غير مدركة للجزئيات كما سيأتي تقريرها في المبحث الرابع من هذا الفصل **قال**
الثالث في النفوس الفلكية احتجوا بان حركات الافلاك غير طبيعية والا لكان المطلوب
بالطبع مهروبا عنه بالطبع ولا قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع ويكون على موافقة
القاسر في الجهة والسرعة والبطؤ فهي اذن ارادية فلها محركات مدركة اما متخيلة واما عاقلة
والاول بط لان التخيل الصرف لا يتبعه حركات دائمة باقية على نظام واحد فهي اذن عاقلة
وكل عاقل مجرد لما سنذكره فثبت ان محركات الافلاك جواهر مجردة عاقلة وليست هي المبادي
القريبة للتحريك فان الحركات الجزئية منبعثة عن ارادة جزئية تابعة لادراكات جزئية
لا تكون للمجردات بل للقوى الجسمانية فانفة عنها شبيهة بالقوة الحيوانية الفائضة عن نفوسنا
على ابداننا وتسمى نفوسا جزئية والمشهور انها عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة
والغضب اذ المقصود منها جلب المنافع ودفع المضار وهما محالان عليها **اقول** المبحث
الثالث في النفوس الفلكية احتج الحكماء بان حركات الافلاك على الاستدارة غير طبيعية
لانها لو كانت طبيعية لكان المط بالطبع مهروبا بالطبع واللازم بط فانه يستحيل ان
يكون المط بالطبع مهروبا بالطبع بيان الملازمة ان كل ما يتوجه اليه الحركة المستديرة
يكون ترك المتوجه اليه هو المتوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم ان يكون بحركة واحدة
يطلب بالطبع ما يهرب عنه بالطبع ويكون طالبا بحركة واحدة وضعا ما بالطبع في موضعه
وهو تارك له هارب عنه بالطبع لا يقال لم لا يجوز ان يكون المط بالطبع نفس الحركة

---

او لو كانت شيء من الكمالات بالقوة لكانت
العقول بالقوة من بعض الوجوه وبالفعل
من بعض الوجوه والواحد لا يقتضي قوة
وفعلا فيحتاج الى المادة على ما سنعرفه من
افتقار الهيولى الى الصورة فيلزم ان يكون
غير المادي ماديا هف
محمد

يريد ان كل احد يفرض في مكان المتحرك
بالاستدارة يكون توجهه اليه بالتفات
عنه هربه عنه بالتباعد ويكون ترك
توجهه اليه غير توجهه اليه فلو كانت
الحركة المستديرة طبيعية لزم ان يكون
المط بالطبع مهروبا عنه بالطبع في حالة
واحدة بحركة واحدة وبالعكس اي يكون
المهروب عنه بالطبع مطلوبا بالطبع
كذلك وذلك مح وان كان باعتبار
يتوقف هذا التقدير ذكره على ان كل
متحرك بالاستدارة له مكان
كما هو مذهب المص ... فلك
ما استشهد

فيكون نفس الحركة دائماً مطلوبة بالطبع غير هارب منها لانا نقول الحركة ليست من الكمالات
الذاتية بل ابداً انطلب لغيرها فان المتحرك الذى هو قار الذات لا يقتضى لذاته ما لا قرار له
فى ذاته لان مقتضى الشئ لذاته يدوم بدوامه وما لا قرار له فى ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شئ
له قرار فالمتحرك القار انما يقتضى الحركة لا لذاتها بل لشئ آخر يحصل بها ويكون ما يقتضيه
لذاته ذلك المتحرك هو ذلك الشئ لا الحركة فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها
وايضاً فان الحركة لذاتها تقتضى التأدى الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير ولا يجوز ان تكون
قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع فحيث لا طبع فلا قسر ولان القسر انما يكون
على موافقة القاسر فى الجهة والسرعة والبطؤ وليس كذلك فان القسر انما يتصور للمحاط
بالنسبة الى المحيط وحركة المحاط تخالف حركة المحيط فى الجهة والسرعة والبطؤ فحركات
الافلاك على الاستدارة ارادية فان الحركة منحصرة فى الطبيعية والقسرية والارادية
وقد بطل الاولان فتعين الثالث وللافلاك محركات مدركة لما عرفت ان الحركة الارادية
انما تصدر عن قوة مدركة والمحركات المدركة اما متخيلة واما عاقلة لان المدرك ان كان
ادراكه للجزئى فهو المتخيل وان كان ادراكه للكلى فهو العاقل والاول باطل لان الحركة
الصادرة عن التخيل اى الادراك للامر الحسى يكون الداعى اليه اما جذب ملائم او دفع مناف
فالذى لجذب الملائم هو الداعى الشهوانى والذى لدفع المنافر هو الداعى الغضبى والاغراض
الجزئية الحسية لا تخرج عن هذين ولا يجوز ان تكون لداع شهوانى او غضبى لان الشهوة
والغضب يختصان بالجسم الذى ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس
والافلاك لا تنخرق ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تتكون ولا تفسد
ولا تستحيل لما سبق فلا يتغير الاجرام السماوية من حال ملائمة الى حال تخالفها فلا يكون
لها شهوة ولا غضب فلا يكون تحركاتها الداع شهوانى او غضبى فلا يكون غرضها اسراً
حسياً تخيلياً فتعين ان يكون غرضها امراً عقلياً فلا يكون المحركات المدركة متخيلة
فتكون عاقلة وليست المحركات العاقلة هى المبادى القريبة للتحريك اى لا تكون المحركات
العاقلة مباشرة للتحريك فان تحركات الافلاك جزئية متجددة منقضية والحركا .

الجزئية المتجددة المنقضية منبعثة عن ارادات جزئية تابعة لادراكات جزئية
لا تكون للعاقلة المجردة عن المواد بل تكون لقوى جسمانية فائضة عن المحركات العاقلة
المجردة على اجرام الافلاك شبيهة بالقوى الجسمانية الحيوانية الفائضة عن نفوسنا على ابداننا
ويسمى تلك القوى الجسمانية الفائضة على اجرام الافلاك نفوسا جزئية منطبعة في مواد
الافلاك وتلك المحركات العاقلة التي هي جواهر مجردة نفوسا مجردة مدركة للكليات
عاقلة والمشهور عند الحكماء ان الافلاك عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة
والغضب اذ المقصود منها طلب المنافع ودفع المضار وهما محالان على الافلاك لانهما
يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة **قال** الرابع في
تجرد النفوس الناطقة وهو مذهب الحكماء وحجة الاسلام منا ويدل عليه العقل والنقل
اما العقل فمن وجوه الاول ان العلم بالله وبسائر البسائط لا ينقسم والا فجزؤه ان كان علما
به كان الجزء مساويا للكل وهو مح وان لم يكن فالمجموع ان لم يستلزم زائدا فكذلك
وان استلزم فيعود الكلام عليه ويتسلسل فمحله غير منقسم فكل جسم وجسماني منقسم
فمحل العلوم ليس بجسم ولا جسماني ونوقض بالنقطة والوحدة وانقسام الجسم الى ما يساويه
في الجسمية **اقول** البحث الرابع في تجرد النفوس الناطقة وهو مذهب الحكماء وحجة
الاسلام الغزالي من اصحابنا ويدل على تجرد النفوس اي على انها ليست بجسم ولا جسمانية
العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان العلم بالله تعالى وسائر البسائط
كالنقطة والوحدة والبسائط التي يتألف عنها المركبات لا ينقسم لانه لو انقسم العلم بالبسيط
فجزؤ العلم بالبسيط ان كان علما بذلك البسيط كان الجزء مساويا لكله وكان العلم
الواحد علمين وهو مح وان لم يكن جزؤ العلم بالبسيط علما به فمجموع اجزاء العلم التي
ليست بعلم به ان لم يستلزم امرا زائدا على الاجزاء فكذلك اي يكون محالا لانه يلزم
ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به هف وان استلزم مجموع اجزاء العلم التي ليست
بعلم به امرا زائدا على الاجزاء فذلك الزائد ان كان منقسما عاد التقسيم فيه بان يقول
جزء ذلك الزائد ان كان علما به لزم ان يكون الجزء مساويا للكله وكان العلم الواحد علمين



وهذه القوى في الافلاك كالحواس دونا الا انهما ليست في جميع اجزائها لكونها بسيطة تم

المقصود منها حفظ الصورة عن الفساد وصورها الجسمية والنوعية لا تقبل ذلك لامتناع الخرق والالتيام والكون والفساد تم

وذلك لان جذب الملائم انما يتصور اذا لم يكن حاصلا ثم يحصل ودفع المنافر انما يكون اذا كان حاصلا ثم يزول وعلى التقديرين لا بد من انفعال وتغير عن حال الى حال ما ستعهد

القوى الجسمانية هي الصور النوعية المسماة بالنفس المنطبعة ميرزا زاده

استحالة طلب المنافع ودفع المضار على الافلاك والحال ان الحكماء بعضهم ... ان النفوس الفلكية يحصل لها بسبب سخرج ... كانها واوضاعها الممكنة من القوة الى الفعل ... المبادي العالية ... فيفيض عليها من تلك المبادي ... الكمالات اللائقة بها ... المعقول ... للافلاك طلب المنافع ... ما ... ايضا

وان لم يكن جزء ذلك الزائد علما به فمجموع اجزاء ذلك الزائد ان لم يستلزم امرا زائدا على
الاجزاء فكذلك مح لانه يلزم ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به هف وان استلزم
امرا زائدا فينتقل الكلام الى الزائد ويتسلسل او ينتهى الى ما ليس بمنقسم فثبت ان العلم بالبسيط
غير منقسم فمحل ذلك العلم غير منقسم والا يلزم انقسام ذلك العلم الغير المنقسم فان
انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فثبت ان محل العلم غير منقسم وكل جسم وجسمانى
منقسم فمحل العلم ليس بجسم ولا جسمانى واعترض عليه بانا لا نسلم ان محل العلم بالبسيط الذى
لا ينقسم اذا كان جسما او جسمانيا يلزم من انقسامه انقسام العلم الذى لا ينقسم قوله لان
انقسام المحل يستلزم انقسام الحال قلنا لا نسلم فانه منقوض بالنقطة فان محلها الخط
الذى هو منقسم ولا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الحالة فيه وكذلك الوحدة
فانه لا يلزم من انقسام محلها انقسامها ولئن سلم انه يلزم من انقسام المحل انقسام
العلم ولكن لم قلتم انه لا يجوز انقسام العلم قوله لو انقسم العلم لكان جزؤه اما ان يكون علما
بذلك الشئ او لا يكون قلنا نختار ان جزء العلم علم بذلك الشئ قوله يلزم ان يكون الجزء
مساويا بالكلية قلنا يلزم ان يكون الجزء مساويا بالكلية فى الماهية او فى جميع العوارض والثانى
ممنوع الا ان يقيموا الدليل على ان جزء العلم اذا كان متعلقا بكل ما تعلق به كلية العلم
يستحيل ان يكون مخالفا له فى شئ من العوارض ولكنهم ما فعلوا ذلك الى الآن والاول
مسلم ولا امتناع فيه فان الجسم البسيط كالماء وغيره من البسائط منقسم الى ما يساويه
فى الماهية ولقائل ان يقول انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال اذا كان حلول الحال فيه
من حيث هو ذلك المحل لا من حيث لحوق طبيعة اخرى واما اذا كان لحوق الحال فيه
من حيث لحوق طبيعة اخرى كان انقسام المحل لا يوجب انقسام الحال والعلم انما يحل العالم
من حيث هو ذلك العالم لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فيلزم من انقسامه انقسام الحال فيه
واما النقطة فانما تحل فى الخط لا من حيث هو خط بل من حيث هو متناه فلا يوجب انقسام
الخط انقسام النقطة لان حلول النقطة فيه من حيث التناهى لا من حيث الذات واما
الوحدة فهى من الاعتبارات العقلية وليست بموجودة فى الخارج بل امر يعتبره العقل

لقائل ان يقول يلزم من هذا الدليل ان يكون
النفس جسما او جسمانية لانها قد يعقل
المركبات فيكون صورها حالة فيها
وصورة المركب مركبة فيلزم ان يكون محلها
ايضا مركبا لان المركب يمتنع ان يحل فى
البسيط وهو مسلم اعنى المنع الذى
عليكم من ان البسيط جاز ان يكون
فى المركب كما فى النقطة فدلالة
الدليل على هذا المطلوب اقوى صح

اجيب عنه بانه مبنى على ان النفس محل
المعقول بان التعقل عبارة عن حصول
الصورة فى القوة العاقلة وهو مم
فان العلم عندنا مجرد تعلق بين العالم
والمعلوم بعادة العلوم عند العالم
وذلك التعلق امر اعتبارى فالنفس بيد
العالم لا امر موجود حال فيه
تم

فى الشئ من حيث هو غير منقسم واما انقسام العلم الى اجزاء متساوية للعلم فلابنا فى الفرض وذلك لانه لابد فى العلم المنقسم من جزء غير منقسم بالفعل والا لكان العلم مركبا من مقومات غير متناهية بالفعل ضرورة حصول المقومات عند حصول ما يتقوم بها بالفعل وهو مح ومع لزوم المح فالمط حاصل لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فيها واحد بالفعل لان الكثرة لا تتحقق بدون الاحاد فلابد فى اجزاء العلم من واحد بالفعل والواحد بالفعل من حيث هو واحد بالفعل لا ينقسم فمحله الذى هو عاقل له اعنى النفس الناطقة لا ينقسم والا يلزم انقسام الواحد بالفعل الذى هو غير منقسم لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال قال الثانى العاقل قد يدرك السواد والبياض فلو كان جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض فى جسم واحد ومنع بان صورة السواد والبياض العقليين لا تتضادان ونوقض بتصور هذا السواد وهذا البياض

اقول الوجه الثانى من الوجوه الدالة على تجرد النفس الناطقة العاقل قد يدرك السواد والبياض معا فان العالم بمضادة السواد والبياض وان يكون بعينه عالما بهما ولا نعنى بالعلم الا حصول صورة المعلوم فى العالم بمضادتهما لا بد وان يحصل فيه ماهيتهما فلو كان العاقل الذى هو محل العلم بالسواد والبياض جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض فى جسم واحد وهو مح لامتناع اجتماع الضدين ومنع بان صورة السواد وصورة البياض العقليين لا تتضادان فان المتضادين عين السواد وعين البياض والصورة العقلية لا تساوى ماله الصورة فى اللوازم بل تخالفه فى كثير من اللوازم ونوقض ايضا هذا الوجه بتصور هذا السواد وهذا البياض فان المدرك لهما لكونهما جزئيين هو الجسم والجسمانى دون النفس مع عدم التضاد بينهما ولقائل ان يقول ان المدرك لهذا السواد وهذا البياض هو النفس لا الجسم ولا الجسمانى وان كانا منتقشين فى الجسم والجسمانى قال الثالث لو كان العاقل جسما او حالا فيه لزم تعقله دائما او لا تعقله دائما لان الصورة الحالة فى مادة ذلك العضو ان كفت فى تعقله لزم تعقله دائما وان لم تكف امتنع تعقله دائما لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين فى مادة واحدة واللازم باطل فالملزوم مثله

---

قوله الا ان ذلك فان صورة المحاصلة اعنى وجوده العقلى لا يكون مبدأ للآثار ومظهرا للاحكام بخلاف فان الصورة اعنى وجوده الاصلى فانه مبدأ للآثار كالاحراق ومظهر للاحكام كعوارض الشئ من حرارة ويبسه وغيره ذلك من الحامل عبد

قوله لان المدرك للكليات والجزئيات عند المحققين منهم هو النفس لكن ادراكها للكليات بذاتها الا انها للجزئيات بواسطة القوى الجسمانية محمد

قوله فهذا المدرك اذا كانا منتقشين فى الجسم او الجسمانى يلزم اجتماع الضدين ايضا م

وهو ضعيف لان الصورة العقلية عرض فلا تماثل الجوهر وايضا هي حالة في القوة الحالة في العضو والصورة الخارجية حالة في مادته ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع

اقول الوجه الثالث لو كان العاقل جسما مثل قلب ودماغ او غيرهما او حالا في جسم بان يكون قوة جسمانية حالة في عضو مثل قلب او دماغ او غيرهما لزم تعقل العاقل للعضو المذكور دائما او لزم لا تعقله دائما واللازم بط لان تعقل العاقل لذلك العضو منقطع اي في بعض الاوقات بيان الملازمة ان تعقل العاقل لذلك العضو انما يكون بمقارنة صورته له فلا يخ اما ان يكون الصورة الحالة في مادة ذلك العضو كافية في تعقله اولا فان كانت كافية لزم تعقله دائما لان صورة ذلك العضو دائما مقارنة له والغرض انها كافية في تعقله له وان لم تكن كافية في تعقله له امتنع تعقله له دائما لانه اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية في تعقله له كان تعقله له لحصول صورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو لكن حصول صورة اخرى مماثلة لها مح لانه لو حصل صورة اخرى للعاقل مماثلة لصورة ذلك العضو لكان تلك الصورة مقارنة لمحل العاقل لان مقارن العاقل مقارن لمحله لكن يمتنع ان يقارن المحل صورة اخرى مماثلة لصورته لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة قال المص وهذا الوجه ضعيف لانا لا نسلم انه اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية في التعقل يلزم ان يكون التعقل بصورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو وانما يلزم ذلك لو كانت الصورة المعقولة للشئ مساوية له في تمام الماهية وهو ممنوع فان الصورة المعقولة عرض غير محسوس حال في محل غير محسوس وصورة العضو الموجودة في الخارج جوهر موجود في الخارج محسوس فلا يماثل العرض الجوهر وايضا الصورة المعقولة حالة في القوة العاقلة الحالة في العضو والصورة الخارجية حالة في مادة ذلك العضو ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع ولقائل ان يقول ماهية الشئ عبارة عما حصل من ذلك الشئ في العقل دون لواحقه الخارجية عنه ولا شك ان الصورة المعقولة للشئ مساوية لماهية الشئ بل عينها فانها باعتبار تجرد الصورة المعقولة عن اللواحق الذهنية وتجرد الصورة الخارجية عن اللواحق الخارجية عينها وباعتبار مقارنة الصورة المعقولة للواحق الذهنية والصورة الخارجية للواحق الخارجية غيرها

فان الصورة المعقولة من السماء ليست مساوية للسماء في تمام الماهية ولو جاز ذلك لجاز ان يكون السواد مثل البياض

في تمام الماهية لان المناسبة اتم بينهما بين المعقول من السماء والسماء الموجودة لان السواد والبياض مشتركان في كونهما عرضين حالين في محلين محسوسين والصورة المعقولة من السماء عرض غير محسوس والسماء الموجودة جوهر محسوس محيط بالارض منه عفي عنه ... الدين

مساوية لها في تمام الماهية وان اختلفا في العوارض فان الاختلاف في العوارض لا ينافي المساواة في تمام الماهية والصورة المعقولة باعتبار انها صورة يعقل بها الشئ لا تكون عرضا وان الصورة الحالة في العاقلة يجب ان تكون حالة في محلها اذا كانت العاقلة جسمانية وذلك لانه اذا كانت العاقلة جسمانية كانت ذات فعل لمشاركة المحل لان كل فاعل جسماني انما يكون فاعلا بمشاركة الجسم فلو لم تحل الصورة الحالة في العاقلة في محلها لما كان فعلها بمشاركة المحل فلا يكون جسمانية هف قال الرابع القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية لانها تقدر على ادراك الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها ولا شئ من القوى الجسمانية كذلك لما سنذكره في باب الحشر واعترض بان عدم تناهي المعقولات ان عنيتم به ان العاقلة لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول آخر فالقوة الخيالية كذلك وان عنيتم به انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة فهو ممنوع اقول الوجه الرابع القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية لان القوة العاقلة تقدر على ادراك الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها ولا شئ من القوى الجسمانية كذلك اى القوى الجسمانية لا تقدر على ادراك ما لا نهاية له لما سنذكره في باب الحشر ان القوى الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية واعترض عليه بانا لا نسلم ان القوة العاقلة تقدر على الفعل اصلا فضلا عن ان يقال انها تقوى على افعال غير متناهية لان التعقل عبارة عن قبول النفس الصورة العقلية وهذا انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانية كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية ولئن سلمنا قوتها على الفعل لكن ما الذي تعنون بقولكم القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية ان عنيتم به ان العاقلة لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول آخر فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور اشكال اخر بعد ذلك وان عنيتم به ان القوة العاقلة تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع فانا نجد من انفسنا انه يصعب علينا توجه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة قال الخامس ادراكات الكلية ان حلت في جسم لاختصت بمقدار وشكل ووضع تبعا لمحلها

ولذا يصدق عليها انها اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع فلا تكون عرضا

ووجه بقاء الفرق بين الصورتين فان احديهما حالة في المحل فقط والاخرى في العاقلة ايضا واجب بان تكون الحالة فيهما حالة في المحل وحالة في العاقلة وهو اجتماع صورتين في محل واحد شرح تجريد

فثبت ان قوى العاقلة غير قوى الجسمانية بالشكل الثاني

يمكن ان يقال نعني به انها تقوى على معقولات لا نهاية لها دفعة اجمالا والمع هو توجه الذهن نحوها دفعة تفصيلا تدبر

عبارة بخط... [illegible]

فلا تكون صورا مجردة كلية واعترض عليه بان كلية الصورة انطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية وتجردها عراؤها عن العوارض الخارجية ولا يقدح فى ذلك شئ مما عرض لها بسبب المحل والا اشترك الالزام بان نقول الادراك الكلى ايضا حال فى نفس جزئية ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال **اقول** الوجه الخامس الادراكات الكلية ان حلت فى جسم اختصت بمقدار وشكل ووضع واين تبعا لمحلها واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان كل جسم مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين واين معين فالادراكات الكلية اذا حلت فى الجسم اختصت بذلك المقدار والشكل والوضع والاين لان اختصاص المحل بالمقدار المعين والشكل المعين والوضع المعين والاين المعين يوجب اختصاص الحال فيه بها واما بطلان اللازم فلان كل ما هو مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين واين معين لا يكون ملائما لما ليس كذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين فلا يكون صورا مجردة كلية واعترض على هذا الوجه بان كلية الصورة انطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية وتجرد ماهيتها عراؤها عن العوارض الخارجية ولا يقدح فى كليتها شئ مما عرض بسبب المحل من المقدار والشكل والوضع فانها منطبقة على الاشخاص اذا اخذت مجردة لانه لو قدح فى كليتها ما عرض بسبب المحل لاشترك الالزام بان نقول الادراك الكلى ايضا حال فى نفس جزئية فيكون جزئيا لان الحال فى الجزئى جزئى فثبت ان ما عرض الكلى بسبب المحل لا يقدح فى كليته ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال **قال** واما النقل فمن وجوه الاول قوله تع وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ الاية ولا شك ان البدن ميت فالحى شئ آخر مغاير له وهو النفس الثانى قوله تع النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا والمعروض عليه ليس البدن الميت فان تعذيب الجماد محال الثالث قوله تعالى يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً والبدن الميت غير راجع ولا مخاطب فالنفس غير البدن الرابع انه تعالى لما بين كيفية تكوين البدن وذكر ما يعتوره من الاطوار قال ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ وعنى به الروح فدل ذلك على ان الروح غير البدن الخامس

---

اى المعقولات الكلية كالانسانية من حيث هى مجردة عن المادة كادراك الطبيعة الانسان وطبيعة الحيوان تحقيق

والجواب ان اللازم ان عاقل الكلى محل له لا بتنائه على الوجود الذهنى وايضا الحال فيه له مقدار وشكل ووضع معين لا يلزم ان يكون متصفا بها لجواز ان يكون الحلول سريانيا م

فلا يكون ذلك الحال مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل انه يكون مطابقا لما له ذلك المقدار والوضع منه

قوله ع م اذا حمل الميت على نعشه ترفرف روحه فوق نعشه ويقول يا اهلي ويا ولدي لاتلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي جمعت المال من حلة ومن غير حلة ثم تركته لغيري والتبعة علي فاحذروا مثل ما حل بي فالمرفرف غير المرفرف فوقه واعلم ان هذه النصوص تدل على المغايرة بينهما لا على تجردها واختلف المنكرون له فقال ابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انه اجسام لطيفة سارية في البدن وقيل قوة في الدماغ وقيل في القلب وقيل ثلث قوى احدها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكيمة والثانية في القلب وهي النفس الغضبية وتسمى حيوانية والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية والشهوانية وقيل الاخلاط وقيل المزاج **اقول** لما فرغ مما يدل على تجرد النفس من الوجوه العقلية ذكر ما يدل على تجردها من النقل فذكر من القرآن اربع آيات ومن السنة حديثا وترفرف من رفرف الطائر اذا حرك جناحيه حول الشيء يريد ان يقع عليه ولاشك ان هذه الايات والحديث دالة على ان النفس مغايرة للبدن ولا يدل على تجردها وهي غنية عن الشرح اختلف المنكرون لتجرد النفس فقال ابن الراوندي انها جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية في البدن باقية من اول العمر الى آخره لا تنحل ولا تفسد فما دامت سارية في البدن فهو حي واذا فارقت فهو ميت وقيل هي قوة في الدماغ مبدأ للحس والحركة وقيل هي قوة في القلب مبدأ للحيوة في البدن وقيل النفس ثلث قوى احدها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكمية لكونها مبدأ العلوم والحكم والثانية في القلب وهي النفس الغضبية التي هي مبدأ الغضب والخوف والفرح والحزن وغيرها والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية التي هي مبدأ التغذي والنمو والتوليد وسماها المص بالشهوانية لانها مبدأ لجذب الملائم وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة الصفراء والدم والبلغم والسوداء وقيل النفس هي المزاج واعتدال الاخلاط وقيل هي تشكل البدن وتخطيطه بابعاض اجزائه وقيل هي الحيوة **قال** الخامس في حدوث النفس المليون لما اثبتوا ان ما سوى الواحد الواجب لذاته فهو محدث اتفقوا على حدوثها الا انهم قوما جوزوا حدوثها قبل حدوث البدن لما ورد في الاخبار ان الله تع خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام ومنعه الآخرون

---

اعني انها جوهر لطيف مورد فيها مباينة انها وغير منقسمة لما مر من تعلقها بالبسائط وليست مجردة لامتناع وجود المجردات الممكنة فتكون جواهر فردة مح

حتى اذا انقطع عضو من البدن لا ينقص ما فيه من تلك الاجزاء في سائر الاعضاء مح م

وقيل هي الهواء اذ بانقطاعها طرفة عين ينقطع الحيوة فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه واعلم ان شيئا من ذلك الذي رويناه لم ينهض عليه دليل وما ذكروه لم يصح التعويل عليه مح م

وجه الحصر ان الخلط لا يخ اما ان يكون حارا او باردا فان كان الاول فاما ان يكون رطبا وهو الدم او لا وهو الصفراء والثاني فاما ان يكون رطبا وهو البلغم او يابسا وهو السوداء مح

اي الهيكل المحسوس وهو المختار عند جمهور المتكلمين

لقوله تع ثم انشأناه خلقا آخر وخالف ارسطو من قبله وشرط حدوثها بحدوث البدن
واحتج بان النفوس متحدة بالنوع والا لكانت مركبة لاشتراكها فى كونها نفسا فكانت جسما
لان كل مركب جسم فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة لان تعدد افراد النوع بالمادة
ومادتها البدن فلا تتعدد قبله ثم اذا تعلقت ان بقيت واحدة لزم ان يعلم كل احد ما علمه
الآخر وان لم تبق كانت منقسمة والمجرد لا ينقسم فقيل عليه المفهوم من كونه نفسا كونه
مدبرا وهو عرضى لا يلزم التركيب من الشركة فيه وان سلم فلا نسلم ان كل مركب جسم كيف
والمجردات باسرها متشاركة فى الجوهر ومتخالفة بالنوع وان سلم الاتحاد بالنوع
فلم لا يجوز ان يتعدد قبل هذه الابدان بتعدد ابدان اخر وعمدتكم الوثقى فى بطلان التناسخ
مبنى على حدوث النفس وهى ان البدن اذا استكمل فاض عليه نفس لعموم الفيض ووجود الشرط
فلا يتصل به اخرى لان كل واحد يجد نفسه واحدا لا اثنين فاثبات الحدوث به دور

اقول المبحث الخامس فى حدوث النفس الملیون لما بينوا ان ما سوى الله تع الذى هو الواحد الواجب
لذاته محدث اتفقوا على حدوث النفس فان النفس مما سوى الله تع الا ان قوما من المليين جوزوا
حدوث النفس قبل حدوث البدن لما روى فى الاخبار ان الله تعالى خلق الارواح قبل
الاجساد بالفى عام ومنع آخرون حدوث النفس قبل حدوث البدن لقوله تعالى ثم انشأناه
خلقا آخر فانه تعالى لما بين اطوار خلق الانسان حيث قال لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ
مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً
فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ اراد بقوله خلقا
آخر الروح ولفظة ثم تفيد التراخى فدل الآية على ان انشاء الروح وخلقه بعد تكوين
البدن وخالف ارسطاطاليس من كان قبله من الحكماء مثل افلاطون فان افلاطون
ومن قبله قالوا بقدم النفس وقال ارسطاطاليس النفس حادثة وشرط حدوثها
حدوث البدن واحتج ارسطاطاليس بان النفس الناطقة الانسانية متحدة بالنوع
لانها لو لم تكن متحدة بالنوع لكانت مركبة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلان النفوس الناطقة الانسانية متشاركة فى كونها نفسا بشرية فلو اختلفت بالماهية

والنفس من جملة العالم فتكون حادثة الا ان ههنا بحثا وهو ان الدليل المذكور فيما سبق انما يدل على حدوث الاجسام والاعراض الحالة فيها ولا يثبتنا ولا النفوس على تقدير كونها مجردة كما اختاره فلا يظهر بما ذكر حدوثها بل لا بد من الاستعانة بدليل آخر اخرى شرح عهد

الملیون هم اهل الكتاب وهم يثبتون المدعى بالنقل والعقل والفلاسفة لا يقولون بالكتاب وهم يثبتون بالعقل الصرف تقرير

غاية هذا الحديث افادة الظن دون اليقين الذى هو المطلوب اما الآية فلانه يمكن ان يقال المراد بانشاء الخلق الآخر جعل النفس متعلقة به فانه على هذا لا يلزم حدوث النفس لا حدوث ذاتها واما الحديث فلانه خبر واحد فيعارضه الآية وهى مقطوعة الثبوت مظنونة الدلالة والحديث بالعكس فلكل رجحان من وجه فيتعارضان م قام

لكان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فكانت مركبة واما بطلان اللازم فلان النفس لو كانت مركبة لكانت جسما واللازم باطل لما ثبت ان النفس مجردة فثبت ان النفس متحدة بالنوع فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة لان تعدد افراد النوع بالمادة ومادة النفس البدن فيمتنع تعدد النفس قبل البدن فثبت ان النفس اذا كانت قبل البدن كانت متحدة بالنوع ثم اذا تعلقت النفس بالبدن ان بقيت واحدة لزم ان يعلم كل واحد ما علمه الاخر وهو ف وان لم يبق النفس واحدة بعد التعلق بالبدن كانت منقسمة واللازم بط لان النفس مجردة والمجرد لا ينقسم لان قبول القسمة من مقتضيات المادة وقيل على هذا الدليل بان المدلول من كون النفس نفسا بشرية كونها مدبرة للبدن البشري وكونها مدبرة من عوارضها ولا يلزم من اشتراك النفوس في هذا العرض التركيب في ماهيتها لجواز اختلاف النفوس بتمام الماهية مع اشتراكها في العوارض وان سلم انه يلزم ان يكون النفس مركبة فلا نسلم ان كل مركب جسم فان مذهبكم ان كل جسم مركب موجبة كلية والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وكيف يكون كل مركب جسما والمجردات باسرها متشاركة في الجوهر والجوهر جنس لها ومتخالفة بالنوع فيكون تميز بعضها عن البعض بفصل فيكون المجردات مركبة من الجنس والفصل عندهم وان سلم اتحاد النفوس الناطقة الانسانية بالنوع فلم لا يجوز ان يتعدد النفوس قبل هذه الابدان بتعدد ابدان اخر كانت متعلقة بها فانتقلت منها الى هذا على سبيل التناسخ قوله وعمدتكم الوثقى اشارة الى جواب دخل تقرير الدخل انه لا يجوز ان يتعدد النفوس قبل هذه الابدان لانه لو تعدد النفوس قبل الابدان يلزم التناسخ وهو بط تقرير الجواب ان عمدتكم الوثقى في بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس وذلك لان عمدتكم في بطلان التناسخ ان البدن اذا استكمل فاض عليه من المبدأ نفس لعموم الفيض ووجود الشرط فان استكمال البدن شرط لحدوث النفس من المبدأ واذا فاض من المبدأ نفس عند استكمال البدن فلا يتصل به نفس اخرى على سبيل التناسخ والا يلزم ان يكون لبدن واحد نفسان وهو بط لان كل واحد يجد ذاته واحدا لا اثنين فيمتنع التناسخ فثبت ان بطلان التناسخ مبني

واعترض بان الاتحاد بالنوع لو كان مانعا عن تعلقها بالمواد وعكسه قبل الابدان كان بعدها كذلك بعين ما ذكرتم واللازم باطل بالضرورة شرح تجريد لكمر

هذا اعتراض على قوله وان سلم اتحاد النفوس

مبنى على حدوث النفس فاثبات حدوث النفس بابطال التناسخ دور ولقائل ان يقول اذا كانت النفوس متحدة بالنوع امتنع تعددها وتكثرها قبل البدن وذلك لانها اذا كانت مختلفة كثيرة لا تكون متحدة بالنوع لانها لو كانت متحدة بالنوع امتنع تعلقها بالامور المختلفة كالمواد وامتنع تعلق الامور المختلفة بها وهي متساوية فيه وانها من غير اولوية وترجح في البعض دون البعض لكن لا يمتنع تعلقها بالامور المختلفة فلا تكون متحدة بالنوع فثبت انه لو كانت النفوس قبل الابدان متكثرة لا تكون متحدة بالنوع واللازم باطل لان الفرض انها متحدة بالنوع فالملزوم مثله **قال** السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن وتصرفها فيه قال الحكما النفس غير حالة ولا مجاورة للبدن لكنها متعلقة به تعلق العاشق بالمعشوق وسبب تعلقها توقف كمالاتها ولذاتها الحسيتين والعقليتين عليه وهي تتعلق اولا بالروح المنبعث عن القلب المتكون من الطف اجزاء الاغذية فتفيض من النفس الناطقة عليه قوة تسري بسريانه الى اجزاء البدن واعماقه فتثير في كل عضو قوى تليق به وتكمل بها نفعه باذن الحكيم العليم وهي باسرها تنقسم الى مدركة ومحركة والمدركة الى ظاهرة وباطنة فهي المشاعر الخمس الاول البصر وادراكه بانعكاس صورة من المرئي الى الحدقة وانطباعها في جزء منها يكون زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح المرئي ولذلك يرى القريب اعظم من البعيد وقيل باتصال شعاع مخروط يخرج منها الى المرئي ومنع بانه لو كان كذلك لتشوش الابصار بهبوب الرياح فلا ترى المقابل وترى غيره **اقول** البحث السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه قال الحكما النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة له لانها جوهر مجرد فلا يكون تعلقها بالبدن تعلق حلول كتعلق الصورة بالمادة والعرض بالموضوع كتعلق السواد بالجسم ولا تعلق مجاور كتعلق الانسان بداره وثوبه الذي يوافقه تارة ويفارقه اخرى لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقا لا يمكن العاشق لسببه من مفارقة معشوقه ما دامت مصاحبته ممكنة وسبب تعلق النفس بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها الحسيتين والعقليتين عليه فان النفس في مبدء الفطرة عارية عن العلوم قابلة لها متمكنة من تحصيلها بالالات وقوى بدنية قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم

قوله تعلق النفس بالبدن ليس تعلقا ضعيفا يسهل زواله بادنى سبب مع بقاء المتعلق بحاله كتعلق الجسم بمكانه واولو تمكنت النفس من مفارقة البدن لجرم المشية من غير حاجة الى آخر وليس تعلقا وغايتا القوة بحيث اذا زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض الصورة المادية لما مر انها مجردة بذاتها غنية عما يحل فيه بل هو تعلق متوسط بين بين كتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج اليها في افعالها المختلفة ومن قبل هو تعلق العاشق بالمعشوق عشقا حقيقيا الهاميا لا ينقطع ما دام البدن صالحا لان يتعلق به النفس شرح م

وكتعلق الصانع بالالات التي يحتاج اليها في افعاله فلم يتعلقها تعلق الحال بالمحل ولا تعلق المجاورة كتعلق الانسان بداره او ثوبه لاختصاصها بالتصرف والنفس لما كانت مجردة استحال عليها ذلك وايضا لو كان تعلق الحلول لبطلت عند المفارقة ولو كان تعلق المجاورة لتمكن النفس من مفارقة البدن كما يتمكن من مفارقة داره وثوبه حقيق

السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون والنفس تتعلق اولاً بالروح وهو الجسم اللطيف البخارى المنبعث عن القلب المتكون من الطف اجزاء الاغذية فتفيض من النفس الناطقة على الروح قوة تسرى بسريان الروح الى اجزاء البدن واعماقه فتثير بتلك القوة فى كل عضو من اعضاء البدن ظاهرة وباطنة قوى تليق بذلك العضو ويكمل بالقوى المثارة فى ذلك العضو نفعه كل ذلك بارادة العليم الذى لا يعزب عنه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الحكيم الذى اتقن كل شئ خلقه ثم هدى وتلك القوى باسرها تنقسم الى مدركة والى محركة وتنقسم القوى المدركة الى مدركة ظاهرة والى مدركة باطنة اما المدركة الظاهرة فهى المشاعر الخمس البصر والسمع والشم والذوق واللمس الاول اى البصر وهو قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان وتتاديان الى العينين بعد تلاقيهما يدرك بها الاضواء والالوان اولاً وبالذات وبتوسطهما سائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والحسن والقبح وادراك البصر المبصرات بانعكاس صورة من المرئى الى الحدقة وانطباع تلك الصورة فى جزء من الحدقة يكون ذلك الجزء زاوية مخروط مفروض قاعدته اى قاعدة المخروط سطح المرئى وزاويته عند الحدقة ولاجل ادراك البصر بانعكاس صورة المرئى الى الحدقة وانطباعها فى جزء منها يكون زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح المرئى يرى القريب اعظم من البعيد فانه اذا كان المرئى اقرب الى البصر يكون الزاوية اوسع فيرى المبصر اعظم واذا كان ابعد منه يكون تلك الزاوية اضيق فيرى المبصر اصغر وقيل ادراك البصر باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئى وتخيل كيفية اتصال الشعاع بالمرئى بتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعى الذى قاعدته عند المرئى ورأسه عند الحدقة فيكون الابصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند رأس المخروط وليس المراد بخروج الشعاع من الحدقة الخروج الحقيقى بل يقال له خروج بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس ومنع هذا القول بانه لو كان الابصار باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئى لتشوش الابصار بهبوب الرياح فلا يرى المقابل ويرى غير المقابل الذى اتصل به الشعاع ولقائل ان يقول بتشوش الابصار بهبوب

الرابع



مطالع الانظار

الرياح ولكن لا يلزم من هذا عدم رؤية المقابل ورؤية غيره فان الهواء المتكيف بهبوب الرياح
لابد ان يخرج فى موضعه هواء آخر يتكيف بذلك الشعاع لامتناع الخلاء فلا يرى غير المقابل
بل يرى المقابل بعينه **قال** الثانى السمع وسبب ادراكه وصول الهواء المتموج الى الصماخ وهو
قوة مستودعة فى مقعره **اقول** الثانى من المشاعر الخمسة الظاهرة السمع وسبب ادراكه
وصول الهواء المتموج المنضغط من قارع ومقروع مقاوم له والسمع قوة مستودعة فى العصب
العصب المفروش فى مقعر الصماخ **قال** الثالث الشم وهو فى الزائدتين هما فى مقدم الدماغ
ويدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بها اليه وقيل بوصول الهواء المختلط بجزء يتحلل
من ذى الرائحة ومنع بان القدر اليسير من المسك لا يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع
يصل اليها الرائحة **اقول** الثالث من المشاعر الخمسة الظاهرة الشم وهو قوة مودعة
فى الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى وندرك الروائح بوصول
الهواء المتكيف بالرائحة المتصل من ذى الرائحة الى الخيشوم وقيل يدرك الرائحة بوصول
الهواء المختلط بجزء يتحلل من ذى الرائحة ومنع بان القدر اليسير من المسك استحال
ان يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع يصل اليها الرائحة **قال** الرابع الذوق
وهو منبث فى العصب المفروش على جرم اللسان وادراكه بمخالطة رطوبة الفم بالمذوق
ووصوله الى العصب **اقول** الرابع من المشاعر الخمسة الظاهرة الذوق وهو قوة
منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان وادراك الذوق بمخالطة الرطوبة اللعابية
المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة بالمذوق ووصوله الى العصب ويشترط خلو
الرطوبة عن مثل طعم المذوق او ضده وبالجملة ينبغى ان يكون الرطوبة عادمة الطعم
فى نفسها لتخالط ما يرد على جرم اللسان من المذوقات وتؤدى طعمه فيحصل الاحساس به
**قال** الخامس اللمس وهو منبث فى جميع جلد البدن وادراكه بالمماسة والاتصال
بالملموس **اقول** اى الخامس من المشاعر الخمسة الظاهرة اللمس وهو قوة منبثة فى جميع
جلد البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة
والخفة والثقل وغيرها من الملموسات كالصلابة واللين واللزوجة وادراك اللمس بالمماسة

اللثة مجمع مستوية بفتح اللام وهو مكان الشعور وبكسر اللام هو آلة الشعور

ولا اتصالا بالملموس ولا يشعر بالكيفية مشابهة بكيفية العضو الذى يكون هذه القوة فيه
فان الادراك لا يقع الا عن انفعال الشئ والشئ لا ينفعل عن شبهه وفى تعدد قوة اللمس
ووحدتها نظر فانه يحتمل ان تكون قوى كثيرة كل قوة منها يدرك بها ضدان من هذه
الكيفيات ويحتمل ان تكون قوة واحدة بها جميع هذه الكيفيات يدرك **قال** اما الباطنة
فخمس الاول الحس المشترك وهو قوة تدرك صور المحسوسات باسرها فانا نحكم على هذا بانه ابيض
طيب الرائحة حلو والحاكم لا محالة يحضر المحكوم به وعليه فلا بد من قوة تدركها جميعا ومحله
مقدم البطن الاول من الدماغ **اقول** لما فرغ من بيان القوى المدركة الظاهرة شرع فى بيان
القوى المدركة الباطنة وهى ايضا خمس لانها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة
اما مدركة للصور وهى ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة واما مدركة للمعانى وهى ما لا يمكن
ان يدرك بالحواس الظاهرة والمعينة اما معينة بالحفظ او التصرف والمعينة بالحفظ اما
معينة لمدركة الصور واما معينة لمدركة المعانى فهذه خمس قوى الاولى الحس المشترك وهى
قوة تدرك صور المحسوسات وهى خيالات المحسوسات الظاهرة واشباحها بالتادية اليها
والذى يدل على وجود هذه القوة انا نحكم على الجسم الابيض الطيب الرائحة الحلو بانه ابيض
طيب الرائحة حلو والحاكم لا محالة يحضر المحكوم به والمحكوم عليه ولا يكون حصول هذه
الامور فى النفس لما علمت ان النفس مجردة لا ترتسم فيها صور المحسوسات ولا ترتسم فى الحس الظاهر
فان الحس الظاهر لا يدرك الا غير نوع واحد من المحسوسات فاذا لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر
يدرك بها جميعا اى اللون الجزئى والرائحة الجزئية والطعم الجزئى وغيره ومحل الحس المشترك
مقدم البطن الاول من الدماغ **قال** الثانية الخيال وهى قوة تحفظ تلك الصور بعد
الادراك غير الحفظ ومحله مؤخر هذا البطن **اقول** الثانية من القوى المدركة الباطنة
الخيال وهى المعينة للحس المشترك بالحفظ وهى خزانة الحس المشترك فتجتمع فيها صور المحسوسات
بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة فتحفظ تلك الصور والذى يدل على وجود هذه القوة
ان النفس كالا تقدر على الحكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم الا بقوة حافظة للجميع والا فبعد
صورة كل واحد من الامرين عند ادراك الاخر والالتفات اليه وهذه القوة مغايرة

---

ويحتمل ايضا ان يكون المدرك لكل واحد من الكيفيات قوة مخصوصة مغايرة للقوى الاخرى مدركة لكيفية اخرى لا لغيرها

انما سميت بالحس المشترك لاشتراكها بين الحواس الظاهرة لان كل حس يؤدى صورة محسوسة اليها فتصير مشاهدة عندها

فيطالعها النفس فيدركها ولما كانت هذه القوة آلة للنفس فى ادراكها موقوف سميت مدركة لها

الا بقوة تدرك بها جميعا كذلك لا تقدر على ذلك

للحس المشترك لان القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ لان القبول والحفظ قد يفترقان فلو كانا
بقوة واحدة لما افترقا والى هذا اشار بقوله فان الادراك غير الحفظ ومحل الخيال موخر البطن
الاول من الدماغ **قال** الثالث الواهمة وهي قوة تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة
عمرو ومحلها مقدم البطن الاخير **اقول** القوة الثالثة من القوى المدركة الباطنة
الواهمة وهي قوة يدرك بها النفس في المحسوسات الجزئية المعاني الجزئية التي ليست بمحسوسة
كصداقة زيد وعداوة عمرو وكادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وهي العداوة
وادراك الكبش في النعجة معنى غير محسوس وهو الصداقة وهذه المعاني لا تدرك بالحس الظاهر
وبهذه القوة يحكم النفس احكاما جزئية قال المص ومحل الوهم مقدم البطن الاخير وقيل محله
موخر البطن الاوسط **قال** الرابع الحافظة وهي قوة تحفظ ما يدرك الوهم ومحلها
موخر هذا البطن **اقول** القوة الرابعة من القوى المدركة الباطنة الحافظة وهي قوة
تحفظ هذه المعاني التي يدركها الوهم بعد حكم الحاكم بها وهي مغايرة للوهم لما عرفت ان
القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ ومغايرة للخيال لان الحافظ للصور غير الحافظ
للمعاني ومحل الحافظة البطن الاخير من الدماغ قال المص ومحلها موخر البطن الاخير من الدماغ
**قال** الخامس المتصرفة التي تحلل وتركب الصور والمعاني وتسمى مفكرة ان استعملها
العقل ومتخيلة ان استعملها الوهم ومحلها الدودة التي في وسط الدماغ والدليل
على اختصاص القوى بهذه المواضع اختلال الفعل بخللها فالمدرك للجزئيات ولا هذه والنفس
انما تدركها بواسطة تلك القوى وانطباع صورها فيها لانا لو تصورنا مربعا مجنحا بمربعين
وتصورت النفس به يلزم تغاير محل الجناحين وانقسام النفس وهو مح **اقول** القوة
الخامسة من القوى المدركة الباطنة المتصرفة وهي القوة التي تحلل الصور وتركبها وتحلل
المعاني وتركبها فتارة تفصل الصورة عن الصورة والمعنى عن المعنى والصورة عن المعنى
وتارة تركب الصورة بالصورة وتارة تركب المعنى بالمعنى وتارة تركب الصورة بالمعنى
والقوة المتصرفة تسمى مفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة ان استعملها الوهم دون
تصرف عقلي والذي يدل على مغايرتها لسائر القوى ان التحليل والتركيب بقوة غير القوة

قوله تفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس هذا الطعم وقس على هذا وقد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين وتفصيل الصورة عن المعنى كما في تخيل المعنى بالصورة وتفصيله بالدراس ... صداقة زيد جزئية عنه عنها كما في سلب صداقة ... وعلى هذا القياس حاشية

ذكر في الصورة بالصورة كما في قولك ما خرج هذا اللون لخصوص ذا هذا الطعم المخصوص حاشية

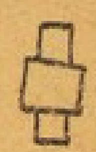
المراد بالصورة الصورة المأخوذة من الحس الظاهر وبالمعاني المعاني المدركة بالوهم مرح محمد

ذكر في الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون حاشية

التي بها القبول والحفظ للافتراق ومحل المتصرفة الدودة التي في وسط الدماغ والدليل
على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال فعلها لاختلال هذه المواضع فان الفساد
اذا اختص بموضع او ورث الافة في فعل القوة المختصة بذلك الموضع وهذه القوى
الخمس تسمى مدركة باطنة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة
لا تنسب الا بجميعها وبالحقيقة المدركة للكليات ولهذه الجزئيات النفس لكن ادراكها
للكليات بالذات وادراكها للجزئيات بتوسط هذه القوى والمراد بقولنا ان النفس تدرك
الكليات بذاتها ان الصورة الكلية المعقولة ترتسم في النفس لا في القوى الجسمانية التي هي الاتها
والمراد بقولنا ان النفس تدرك الجزئيات بالاتها ان الصورة المحسوسة والمخيلة والمعاني الجزئية
الموهومة ترتسم وتنطبع في الاتها لكن ادراك النفس اياها بواسطة تلك القوى وانطباعها
فيها لانا لو تصورنا مربعا مجنحا بمربعين وتصورت النفس به لزم تغاير محل الجناحين لانا نميز
بين الجناحين المختلفين في الوضع المتفقين في الحقيقة وليس هذا الامتياز في الخارج
اذ هو غير مستند الى الخارج لان الفرض ان لا يكون المربع موجودا في الخارج فهذا الامتياز
في الذهن فلا بد ان يرتسم احد الجناحين في محل غير محل ارتسم فيه الجناح الاخر والا امتنع
الامتياز لان امتياز احدهما عن الاخر لا يكون بالماهية ولا بلوازمها لاتفاق الجناحين
فيهما فلا بد وان يرتسم في جسم وجسماني حتى يحصل الامتياز بحسب تغاير محلها فلا يرتسم
في النفس والا لزم انقسام النفس وهو محال فادراك الجزئي للنفس انما يكون بالالات وقول المص
المدرك للجزئيات اولا هي هذه ينبغي ان يحمل على انها ترتسم فيها وارتسامها فيها
هو ادراك النفس اياها وكثيرا ما يسند الفعل الى الالة التي يصدر الفعل عن الفاعل
بتوسطها قال واما المحركة فتنقسم الى اختيارية وطبيعية فالاول الباعثة تحث
على جلب النفع وتسمى بالقوة الشهوانية او على دفع الضرر وتسمى القوة الغضبية والى
فاعلة تسمى محركة تحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبدا
القريب للحركة اقول لما فرغ من القوى المدركة شرع في القوى المحركة القوى المحركة وهي
تنقسم الى محركة اختيارية والى محركة طبيعية اما المحركة الاختيارية فتنقسم الى باعثة تحث

ثم ان لكل من هذه القوى محلا من الدماغ
واله ومحل الحس المشترك مقدم الدماغ
والته الروح المصبوب في مقدمه ومحل
الخيال مؤخر البطن الاول منه والته
الروح المصبوب في البطن المقدم منه
لا سيما في الجانب الاخير منه ومحل
الوهم مقدم البطن الاخير والته
الدماغ كله لكن الاخص به هو التجويف
الاوسط ومحل الحافظة مؤخر البطن
الاخير والتها الروح المصبوب فيه
ومحل المخيلة الدودة التي في وسط
الدماغ والتها الروح المصبوب

قيه شرح محمد بن كمال الدين





شكل المربع المجنح بمربعين

على جلب النفع وتسمى القوة الشهوانية او على دفع الضار وتسمى القوة الغضبية والى محركة
تحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبدأ القريب للحركة الاختيارية
فان للحركات الاختيارية اربعة مبادي مترتبة الاول التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافر
تصوراً مطابقاً او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئياً لان التصور الكلي يكون
نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجيح احد الامور
المتساوية على الباقية ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثاني الشوق
ينبعث عن ذلك التصور اما نحو جذب ان كان ذلك الشيء لذيذاً او نافعاً يقينياً او ظنياً
ويسمى شهوة واما نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مكروهاً او ضاراً يقينياً او ظنياً
ويسمى غضباً الثالث الارادة والكراهة وهي العزم الذي يتجزم بعد التردد في الفعل والترك
ويدل على مغايرة الارادة والكراهة للشوق كون الانسان مريداً لتناول ما لا يشتهيه
وكارهاً لتناول ما يشتهيه وعند وجود الارادة او الكراهة يترجح احد طرفي الفعل
او الترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما الرابع حركة من القوة المنبثة
في العضلة ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك
الاعضاء وكون القادر على التحريك غير مشتاق ولا عازم قال واما القوى الطبيعية فهي
اما تحفظ الشخص او تحفظ النوع والاولى قسمان الاول الغاذية وهي التي تحيل الغذاء
الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل الثاني النامية وهي التي تزيد في اقطار البدن
على تناسب طبيعي الى غاية النشو والثانية قسمان الاول المولدة تفصل جزءاً من الغذاء
بعد الهضم ليصير مادة شخص آخر الثاني المصورة وهي التي تحيل تلك المادة في الرحم
وتفيد الصور والقوى وتخدم القوى الاربع اربع اخر الاول الجاذبة وهي التي تجلب
المحتاج اليه الثاني الهاضمة وهي التي تصير الغذاء الى ما يصلح ان يكون جزءاً من المغتذي
بالفعل ولها اربع مراتب الاول عند المضغ والثاني في المعدة وهو ان يصير الغذاء
كماء الكشك الثخين ويسمى كيلوساً الثالث في الكبد وهي ان يصير الكيلوس اخلاطاً
وهي الدم والصفراء والسوداء والبلغم والرابع في الاعضاء والماسكة تمسك المجذوب

ربما الى ان يفعل فيه الهاضمة والدافعة وهى التى تدفع الفضل والمهيا لعضو اخر اليه

اقول لما فرغ من بيان القوى المدركة والمحركة الاختيارية التى يشارك بها الانسان الحيوان شرع فى القوى الطبيعية التى يشارك بها الحيوان والنبات واصولها ثلثة اثنان لاجل حفظ الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل حفظ النوع وهى المولدة للمثل فهذه القوى الثلث تسمى النباتية اما الغاذية فهى التى تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذى ليخلف بدل ما يتحلل ففعل هذه القوة احالة الغذاء الى مشابهة المغتذى ومحل فعلها هو الغذاء وغايته الخلاف بدل ما يتحلل واما النامية فهى قوة توجب زيادة فى اقطار بدن المغتذى على تناسب طبيعي محفوظ فى اجزاء المغتذى ليتم بها امر النشو قوله على تناسب طبيعي خرج به الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم وقوله محفوظ فى اجزاء المغتذى فى الاقطار الثلثة خرج به الزيادات الصناعية فان الصائغ اذا زاد فى الطول نقص من العرض والعمق وبالعكس وقوله ليتم به النشو خرج به السمن والنامية والغاذية متشاركان فى الفعل فان كلا منهما فعله تحصيل الغذاء والصاقه وتشبيهه فان كانت هذه الافعال على قدر ما يتحلل فهو الاغتذاء وان كانت زائدة فهو النمو واما المولدة فقسمان الاول مولدة تفصل جزأ من الغذاء بعد الهضم التام وتعده مادة ومبدأ لشخص آخر الثانى مصورة تحيل تلك المادة فى الرحم وتفيدها الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذى انفصل عنه البذر وانما احتيج الى هذه القوى الثلث لان النفوس انما تفيض من مبدأها على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه ولابد فى الامزجة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث من كل نفس ايضا كيفية فاعلة مناسبة للحيوة يكون آلة لها فى افعالها وخادمة لقواها وهى الحرارة الغريزية فالحرارتان تقتضيان تحلل الرطوبة الموجودة فى البدن المركب ويعينهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لولا شئ يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد المركب لتعلق النفس به فحكمة الصانع تعالى اقتضت احداث قوة تجذب ما يشابه بدنه بالقوة وتحيله الى ان تشبهه بالفعل مضيفة اليه ليخلف بدل ما يتحلل

وهى بالتناسب الطبيعي هو ان يكون للجسم اذا كانت زائدة مثلا دعوضه ذراعا كانت الزيادة فى الطول ضعف الزيادة فى العرض

كذا قالوا ورد بانه خرج بقوله على تناسب طبيعي اذ الصناعي ... فى الطبيعي

احديهما الحرارة الطبيعية وهى تكون فى طبيعة جزء من الاجزاء كالنار ... والاخرى الغريزية وهى الحاصلة من تركيب الاجزاء

وهى الحرارة الحاصلة من اشعة الكواكب ... والحرارة الحاصلة من الحركة

ولما كانت العناصر متداعية الى الافتراق ولم يكن للقوى الجسمانية اجبارها على الالتيام دائماً
وكانت العناية الالهية اقتضت استبقاء الانواع زماناً يشاء الله تعالى بقاءها فيه
ولم يكن ابقاء شخص ابداً فقدر بقاءها ببقاء الاشخاص اما على سبيل التولد فيما يسهل
اجتماع اجزائه لبعده عن الاعتدال ولسعة عرض مزاجه واما على سبيل التوالد
فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال وضيق عرض مزاجه فخلق الله تعالى النفس
ذات قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية ما تعده مادة لشخص آخر ولما كانت
المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعل الله النفس ذات قوة تضيف
من المادة التي تحصلها الغاذية شيئاً فشيئاً الى المادة المنفصلة فتزيد بها مقدارها
في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذاً النفس النباتية
النامية انما تكون ذات ثلث قوى تحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله
اذا كان ناقصاً ويستبقي النوع بتوليد مثله ويخدم القوى الاربع الغاذية
والنامية والمولدة والمصورة اربع قوى اخرى الجاذبة والهاضمة والماسكة والدافعة
اما الجاذبة فهي التي تجذب الغذاء المحتاج اليه وهي موجودة في جميع الاعضاء اما
في المعدة فلان الغذاء يتحرك من الفم اليها وتلك الحركة غير ارادية لان الغذاء ليس حيواناً
ولا طبيعية لان الغذاء يزدرد عند الانتكاس فتكون قسرية اما بدفع دافع من فوق
او بجذب جاذب من المعدة والاول باطل لان الغذاء قد يجذب الى المعدة من غير ان
تدفعه اليها فتعين الثاني ولهذا يجذب المري والمعدة الغذاء من فوق عند شدة
الحاجة من غير ارادة المغتذي ولان المعدة تجذب اللذيذ الى قعرها ولهذا يخرج
الحلو بالقيء بعد غيره وان تناوله المغتذي اولا واما في الرحم فانها اذا كانت خالية
عن الفضول قريبة العهد بانقطاع الطمث فيها يحس الانسان عنها وقت الجماع
ان احليله يجذب الى داخل واما في سائر الاعضاء فلان الاخلاط الاربعة
اي الصفراء والدم والبلغم والسوداء مختلطة في الكبد ويتميز كل واحد منها وينصب
الى عضو معين فلو لم يكن وجودها في كل عضو لما اختص عضو بخلط خاص واما الهاضمة

وانما اعتبر هذا القيد لان التولد اعني فصل البذر لا يوجد فيها ابتداء العهد نكامل جميع النبات نوع تكامل ... الكمال ... بغضر المادة عما يقصر ... وكذا ... الناسية ... ومابعدها

والاول امتنع تحرك الى الجهة العلو لكان يعيب انتحرك الى السفل لكونه ثقيلا والثاني بطل اذ قد يزدرد ردى يبلع المنكس الغذاء ابتلاعا تاما وح يكون حركته الى العلو شم

قوله لان الغذاء يزدرد عند الانتكاس د زاد اللقمة بلعها وزادها الا بلعها

وفيه تشبيه بعضهم الرحم بالجوارح المشتاق الى [illegible] مواهم

وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك بدفع الطبيعة او النفس المدبرة لاصلاح البدن واجيب بان الطبيعة واحدة لا تختلف مقتضاها وتدبير النفس انما هو بالات كالجاذبة من جملتها [illegible]

فهي التي تغير الغذاء الى حيث يصلح لان تحيله الغاذية الى العضو ففعل الهاضمة احالة الغذاء
الى ما يصلح لان يصير جزءاً من المغتذي وفعل الغاذية احالته الى ما يكون جزءاً من المغتذي
بالفعل وللهاضمة اربع مراتب الاولى مبدأها في الفم وهو عند المضغ ولهذا كانت الحنطة
الممضوغة تنضج الدماميل فوق ما ينضجه المطبوخة وتمامها في المعدة وهو ان يصير الغذاء
جوهراً شبيهاً بماء الكشك الثخين ويسمى كيلوساً الثانية في الكبد وهو ان يصير بعد
الانحدار من المعدة اليه بحيث يحصل من الكيلوس الاخلاط الاربعة الدم والصفراء والسوداء
والبلغم الثالثة في العروق الرابعة في الاعضاء وهو ان يصير بحيث يصلح ان يكون جزءاً
من العضو واما الماسكة فهي التي تمسك الغذاء المجذوب الى ان يهضمه الهاضمة وفعلها
في المعدة الاحتواء على الغذاء بحيث تماسه من جميع الجوانب على وجه لا يكون بين سطح باطن المعدة
وبين الغذاء فرجة وليس هذا الاحتواء بسبب امتلاء المعدة فان الغذاء في المعدة اذا كان
قليلاً فالماسكة قوية تحصل هذا الاحتواء فلهذا يجود الهضم وفعلها في الرحم ان يحتوي
على المني بحيث يمنع النزول ولو لم يكن هناك ماسكة لنزل المني بطبعه لانه ثقيل وكذا في
سائر الاعضاء واما الدافعة فهي التي تدفع الفضل والمهيأ لعضو آخر اليه والدليل
على وجودها ان الانسان يجد الامعاء عند التبرز كانها تنزع لدفع ما فيها الى اسفل
وقد يتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة
والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضاً هذه القوى بالنسبة الى ما تغتذي به خاصة
قال السابع في بقاء النفس النفس لا تفنى بفناء البدن لما سبق من النصوص احتج الحكماء
بان النفس غير مادي وكل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس لا تقبل العدم وقد سبق القول فيه في مقصد
تقريراً واعتراضاً ثم قالوا لها بعد البدن سعادة وشقاوة لانها ان كانت عالمة بالله
تع ووجوب وجوده وفيضان جوده وتقدس ذاته عن النقايص وكانت نقية عن الهيئات
البدنية معرضة عن اللذات الجسمانية التذت بوجدانها نفسها كاملة شريفة منخرطة
في سلك المجردات المقدسة والملائكة المكرمة وان كانت جاهلة معتقدة للاباطيل
الزائغة تألمت بادراك جهلها واشتياقها الى المعارف الحقيقية ويأسها عن حصولها

قوله الثالثة في العروق لان الاخلاط الاربعة بعد تولدها في الكبد ينفذ الى العروق الثابتة منها بجاذبة الجذب المسمى بالاوردة القابل للعروق الثابتة من نفس الشريان المسمى بالثابت [?] الاخلاط في العروق النفسة من الاجوف مختلطة بعضها ببعض وفيها يهضم الاخلاط ايضاً هضماً تاماً فوق ما كان لها في الكبد وهناك يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو فيصير مستعداً لان يجذب بجاذبة منه

والاولى ان يتقدم ذكرها على الهاضمة كما فعله الامام الرازي وابن سينا فكانه اخرها لاخذ الهاضمة وتعتبر منه

وإذا ضعف المعدة لم يحصل ذلك الاحتواء المذكور فلا يحصل الهضم منه

حيث يكون فيها جاذبتان احديهما الاصل غذاء نفسها والثانية يحصل غذاء سائر الاعضاء وكذا الماسكة والهاضمة والدافعة منه

خالدة ومخلدة وتمنت العود الى الدنيا واكتساب المعالم وان اكتسبت من البدن هيئات
ذميمة واخلاقا ذميمة عذبت لميلانها اليها وبعد حصولها لها مدة بحسب رسوخها
ودوامها منها حتى يزول جعلنا الله من السعداء الابرار وبعثنا في زمرة الاخيار
والسلام على من اتبع الهدى اقول في المبحث السابع في بقاء النفس الناطقة بعد الموت
النفس لا تفنى بموت البدن اما عندنا فلما سبق من النصوص ونحوها قال الحكماء النفس
الناطقة غير مادية وكل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس الناطقة لا تقبل العدم اما الصغرى
فلما سبق من ان النفس الناطقة في ذاتها وكمالاتها غير منطبعة في جسم تقوم به واما الكبرى
فلانها لو كانت قابلة للفناء لكانت قبل الفناء باقية بالفعل وفاسدة بالقوة ولا
شك ان فعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق يمكن الفساد وكل ممكن الفساد
باقيا ولا يجوز ان يكون محل قوة الفساد هو محل البقاء بالفعل بعينه فان محل قوة الفساد
هو القابل للفساد فيلزم ان يكون بعينه موصوفا بالفساد والباقي بالفعل لا يبقى عند الفساد
فلا يكون بعينه موصوفا به فيكون محل البقاء بالفعل غير محل الفساد بالقوة فاذا
في النفس امران مختلفان فيلزم تركبها من امرين احدهما محل الفساد بالقوة والاخر
الباقي بالفعل فكل من الجزئين جوهر ضرورة كون جزء الجوهر جوهرا فيلزم تركبها من الهيولى
والصورة فلا يكون النفس مجردة هف واعترض على هذا بان قوة الفساد هو امكان
العدم وهو غير ثبوتي فلا يستدعي محلا وايضا لم لا يجوز ان يكون النفس مركبة
من هيولى وصورة مخالفتين لهيولى الاجسام وصورها فلا يلزم ان يكون جسما وايضا
النفس حادثة فيكون مسبوقة بامكان الوجود والامكان السابق لما لم يوجب كون
النفس مادية كذلك لم يوجب امكان الفساد ان يكون مادية اجيب عن الاول بان
هذا الامكان هو الامكان الاستعدادي وهو عرض وجودي يستدعي محلا ثابتا واجيب
عن الثاني بان الهيولى التي هي مخالفة لهيولى الاجسام يجب ان يكون باقية بعد وقوع الفساد
بالفعل لما مر وح لا يخ اما ان يكون ذات وضع اولا والاول لح والا يلزم ان يكون
جسما وان يكون ذات وضع جزء لما لا وضع له وكلاهما محالان والثاني لا يخ اما ان يكون



الامكان الاستعدادي هو قوة يا [illegible] الماهية بحصول شي باعتبار تحقق [illegible]

امكان الاستعدادي امكان الفساد لان [illegible] في اولهم امكن الفساد وكما [illegible] من الفساد هكذا [illegible]

موجودة بانفرادها ولم تكن موجودة بانفرادها فان كان الاول كانت عاقلة بذاتها لما ستعرف فكانت هي النفس وقد فرضناها جزءا منها هف ومع هذا المط حاصل وهو بقا جوهر مجرد عاقل بعد موت البدن وان كان الثاني فاما ان يكون للبدن تاثير في قوامها اولا والاول مح والا لكانت محتاجة في وجودها الى البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها وقد ثبت بطلان ذلك والثاني يلزم ان تكون باقية بما هي مستفيدة الوجود منه واستحالة الجسم ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها وبقاءها واجيب عن الثالث بان كل واحد من الامكان السابق وامكان الفساد لا يقتضي ان يكون للنفس مادة بل يكفي البدن مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان حدوث النفس اي الامكان الاستعدادي لحدوثها من حيث هي نفس مدبرة متصرفة لتصيره كاملة فتحدث النفس من مبدأها بحسب هذا الاستعداد فاذا زالت هذه الهيئة المخصوصة يصير البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول اثر المدبر فينقطع علاقته وعدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر من حيث الذات بل من حيث هو مدبر ولا يلزم من عدم المدبر من حيث انه مدبر عدمه من حيث الذات ولا يجوز ان يكون الشيء محلا لامكان عدم المدبر من حيث الذات لان المدبر من حيث الذات جوهر مباين للبدن ولا يجوز ان يكون الشيء محلا لامكان ما هو مباين عنه والحاصل ان البدن لا يكون محلا لامكان النفس من حيث هي مباينة ولا لامكان عدمها بل يكون محلا لامكان حدوث النفس من حيث هي مدبرة ومتصرفة ولامكان عدمها من حيث هي كذلك لكن امكان حدوثها من حيث هي مدبرة ومتصرفة يستدعي امكان وجودها من حيث الذات لانه لا يمكن حدوث النفس من حيث مدبرة متصرفة بدون حدوثها من حيث الذات فبالعرض صار محلا لامكان حدوث النفس من حيث جوهرها وامكان عدمها من حيث هي مدبرة متصرفة لا يستدعي امكان عدمها من حيث جوهرها لان انتفاء الذات من حيث هي على حالة لا يقتضي انتفاءها من حيث هي هي لان انتفاء المجموع لا يقتضي انتفاء جميع اجزائه بخلاف تحققه فح لا يكون البدن محلا لامكان عدم النفس لا بالذات ولا بالعرض ويكون محلا لامكان وجودها بالعرض فهذا هو الفرق بين الامكان السابق

لانه شرط حصولها البدن وقد فنى

الكتاب الثاني في الالهيات اعني المباحث
المتعلقة بالواجب جل ذكره وفي هذا
الكتاب ابواب ثلثة لان الكلام اما
في انه تع او في صفاته او في افعاله
فافرد لكل منها بابا الباب الاول
في ذاته تعالى وانما قدم المباحث المتعلقة
بذاته على غيرها لمراعات النظم الطبيعي
وفي هذا الباب فصول الفصل الاول
في العلم به تعالى وفي هذا الفصل
مباحث البحث الاول في ابطال الدور
والتس وانما قدم مبحث على غيره لكونه
مقدما في اثبات الواجب لذاته الذي

وامكان الفساد ثم قال الحكماء للنفس بعد مفارقتها عن البدن سعادة وشقاوة لان النفس
ان كانت عالمة بالله تع وبوجوب وجوده وبفيضان جوده اى افادته ما ينبغى لكل موجود من غير
عوض وانه اعطى كل شئ خلقه ثم هدى وبتقدس ذاته عن النقايص وتنزهه عن سمات
الحدوث وكانت نقية عن الهيئات البدنية منتهية عن متابعة الهوى المستعقبة للاخلاق
المذمومة معرضة عن اللذات الجسمانية المفضية الى الملكات الردية التذت بوجدانها
نفسها كاملة شريفة جامعة للفضيلتين العلمية والخلقية منخرطة فى سلك المجردات
المتقدسة والملائكة المكرمين راجعة الى ربها راضية مرضية وان كانت النفس جاهلة
بالله تع معتقدة للاباطيل الزائغة من اثبات الشريك واتصافه بما يجب تقديسه
وتنزيهه عنه تألمت بادراك جهلها واشتياقها الى المعارف الحقيقية ويأسها
عن حصولها خالدة مخلدة وتمنت العود الى الدنيا واكتساب المعالم وقالت يا ليتنا
نرد ولا نكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين وان كانت عالمة بالله وبوجوب
وجوده كما ذكر واكتسبت من البدن هيئات كريهة واخلاقا ذميمة وملكات ردية
لكن لم تعتقد اباطيل زائغة عذبت بميلانها اليها وتعذر حصولها لها مدة بحسب
رسوخ تلك الملكات ودوامها فيها حتى تزول وتخرج عن النار وتدخل الجنة
جعلنا الله من السعداء الابرار وبعثنا فى زمرة الاخيار الذين لا خوف عليهم ولا هم
يحزنون وحشرنا مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين
وحسن اولئك رفيقا قال الكتاب الثانى فى الالهيات وفيه ثلثة ابواب الباب
الاول فى ذات الله تع وفيه فصول الاول فى العلم به وفيه مباحث الاول فى ابطال الدور
والتسلسل اما الدور فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود الاثر فلو
اثر الشئ فى مؤثره السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين وهو مح اما التسلسل
فيدل على بطلانه وجوه الاول انه لو تسلسل العلل الى غير النهاية فلنفرض جملتين احديهما
من معلول معين والاخرى من المعلول الذى قبله وتسلسلنا الى غير النهاية فان استوفت
الثانية الاولى بالتطبيق من الطرف المتناهى يكون الناقص مثل الزائد وان لم تستغرق

هو مطلوب هذا الفصل اما بطلان الدور
فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود
المؤثر على وجود اثره اذ العقل يجزم
بان الشئ ما لم يوجد لم يوجد الغير فلو
اثر الشئ فى مؤثره الذى هو سابق
عليه لزم تقدم الشئ بالوجود على ما تقدم
عليه بالوجود ويلزم من ذلك تقدم
وجود الشئ على نفسه بمرتبتين وهو
محال

يلزم انقطاعها والاولى تزيد عليها بمرتبة فيكون ايضا متناهية الثانى مجموع الممكنات المتسلسلة محتاج الى كل واحد منها فيكون ممكنا محتاجا الى سبب وذلك السبب ليس نفسه ولا الداخل فيه لانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون علة مستقلة للمجموع فهو امر خارج عنه والخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنا لا يقال المؤثر فيه هو الاحاد التى لا نهاية لها لانا ان اريد بالمؤثر الكل من حيث هو الكل فهو نفس المجموع وان اريد بها ان المؤثر كل واحد لزم اجتماع مؤثرات مستقلة على اثر واحد وهو محال فكان المؤثر لخلا وقد ابطلناه الثانى فى البرهان على وجود واجب الوجود وبدل على وجوده وجهان الاول انه لا شك فى وجود حادث وكل حادث ممكن والا لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى وكل ممكن فله سبب وذلك لا بد وان يكون واجبا او منتهيا اليه لاستحالة الدور والتسلسل الثانى لا شك فى وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا كان له سبب واجب ابتداء او بواسطة ولا يعارض بانه لو كان واجبا لزاد وجوده لما مر فى صدر الكتاب فيحتاج الى ذاته فيكون له سبب ملاق او مباين فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده او امكانه لما بينا ان ذاته من حيث هى يوجب وجوده بلا اعتبار وجوده وعدمه اقول لما فرغ من الكتاب الاول فى الممكنات شرع فى الكتاب الثانى فى الالهيات وذكر فيه ثلثة ابواب الاول فى ذات الله تعالى الثانى فى صفاته الثالث فى افعاله الباب الاول فى ذات الله وذكر فيه ثلثة فصول الاول فى العلم به تعالى الثانى فى التنزيهات الثالث فى التوحيد الفصل الاول فى العلم به وذكر فيه ثلثة مباحث الاول فى ابطال الدور والتسلسل الثانى فى البرهان على وجود واجب الوجود الثالث فى معرفة ذاته المبحث الاول فى ابطال الدور والتسلسل اما الدور وهو توقف الشئ على ما يتوقف عليه بمرتبة او اكثر فلانه صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود اثره فلو اثر الشئ فى مؤثره السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين او اكثر فانه اذا اثر الشئ فى مؤثره يكون متقدما على مؤثره ومؤثره متقدم عليه فيكون الشئ متقدما على نفسه لان المتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ واما التسلسل فلانه لا يجوز ان يكون هناك اشياء

ماهية كل واحد منهما مؤثرة في وجود الاخر وماهية احدهما مؤثرة في وجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول فيكون كل واحد منهما مؤثراً في وجود الاخر ولا يلزم تقدم الشئ على نفسه لانا نقول ح لا يكون دوراً لان الشئ لم يتقدم على نفسه لان الشئ لم يتقدم على ما يتقدم عليه فان وجود كل اثر لماهية الاخر على التقدير الاول ووجود الثاني لماهية الاول على التقدير الثاني ووجوده لوجود الثاني على التقدير الثاني وكلامنا في الدور لا في غيره وايضا لا يجوز ان يكون الماهية بدون الوجود مؤثرة في الوجود لانا نعلم بالضرورة ان علة الموجود يجب ان تكون وجوده قبل وجود معلولها قيل ان اريد بتقدم المؤثر على اثره كونه محتاجاً اليه فلا نم ان المحتاج الى المحتاج الى الشئ محتاج الى ذلك الشئ لانه لو كان كذلك لامتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه وليس كذلك فانه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة وهو ممتنع وان اريد بتقدم المؤثر على اثره شئ غير الاحتياج اليه فلا بد من افادة تصوره لينظر في صحته وفساده وقيل لا نم ان اللازم وهو قولنا امتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه بط قوله فانه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة قلنا لا نم قوله والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة قلنا نعم لكن لم قلتم بان ذلك ممتنع فان العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزأ منها ويجوز تخلف المعلول عن جزء العلة التامة وهذا غير مستقيم لان العلة القريبة وان سلم انها جزء العلة التامة لكنها جزء مستلزم للمعلول اذ لا واسطة بينه وبين تحقق المعلول فلا يمكن تخلف المعلول عنه لاستحالة تخلف اللازم عن الملزوم والحق ان يقال ان اريد بقوله وجد المعلول بالضرورة لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة انه وجد المعلول في نفس الامر فهو ممنوع فانه لا يلزم من فرض وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة وجود المعلول بالضرورة في نفس الامر فان وجود المعلول في نفس الامر انما يلزم اذا كانت العلة القريبة موجودة في نفس الامر

ولا يلزم من فرضنا وجود العلة القريبة وجودها في نفس الامر وان اريد به انه وجد المعلول على تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة فلا نم لزومه ايضا على ذلك التقدير فان ذلك التقدير مح فجاز عدم لزومه وجود المعلول على ذلك التقدير المح وان سلم لزومه على ذلك التقدير لكن لا يلزم منه ان لا يكون المحتاج الى الشيء محتاجا الى ذلك الشيء في نفس الامر وانما يلزم ذلك لو كان التقدير واقعا في نفس الامر فهو مم وكلامنا في بطلان الدور في نفس الامر لا على التقدير واما التسلسل وهو ان يترتب الى غير النهاية معروضا العلية والمعلولية في سلسلة واحدة من معلول معين الى غير نهاية فيدل على بطلانه وجهان الاول لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فلنفرض جملتين احدهما من معلول معين والاخرى من المعلول الذي قبله وتسلسلتا الى غير النهاية فان استغرقت الجملة الثانية الجملة الاولى بالتطبيق من الطرف المتناهي بان يطبق الاول من الجملة الثانية على المعلول المعين الذي هو اول الجملة الاولى يكون الناقص مساويا للزائد وان لم يستغرق الجملة الثانية الجملة الاولى بالتطبيق على الوجه المذكور يلزم انقطاع الجملة الثانية فيلزم تناهيها والجملة الاولى تزيد عليها بمرتبة فتكون ايضا متناهية فان قيل لا نم ان الجملة الثانية اذا لم تستغرق الجملة الاولى بالتطبيق يلزم انقطاع الجملة الثانية لجواز ان يكون عدم الاستغراق لعجزنا عن توهم الانطباق فان توهم انطباق غير المتناهي على غير المتناهي مح وايضا المح انما يلزم من المجموع فجاز ان يكون المجموع محالا ويكون كل واحد من اجزائه بالانفراد غير مح وايضا هذا منقوض بالحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانهما غير متناهيين عند القائلين بالتطبيق والحجة جارية فيهما والجواب عن الاول ان عجزنا عن توهم الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق فانه يجوز ان يعجز الوهم عن الانطباق ويمكن الانطباق بحسب فرض العقل فيفرض ههنا الانطباق ولا يلتفت الى عجز الوهم عن الانطباق وقد رته فنقول ان امكن الانطباق المفروض واستغرقت الثانية الاولى لزم تساوي الناقص والزائد وهو مح وان امتنع الانطباق ولم يستغرق الثانية الاولى كانت علة عدم الانطباق تفاوت الجملتين فقط فان امتناع انطباق جملتين من جنس واحد تحت الكم وهو العدد لا يكون الا بسبب التفاوت

وهذا ضروري وعن الثاني ان المجموع ان كان محالا لابد وان يكون احد اجزآئه محالا اما على تقدير تحقق جزء من الاجزآء الباقية او في نفسه وههنا كل جزء من اجزآء المجموع غير ممتنع على تقدير تحقق الاجزآء الباقية فيكون احد الاجزآء محالا في نفسه وكل جزء من المجموع ممكن في نفسه الا كون الجملة غير متناهية فيكون الجملة الغير المتناهية محالا وهو المط واما النقض بالاشياء المترتبة الغير الموجودة كالحركة التي لا اول لها فغير وارد اذ الجملة من حيث هي غير موجودة بل الموجود ابداً جزء من اجزآئها فلا يتصور التطبيق في اجزآئها اصلا وكذلك النقض بالاشياء الغير المتناهية الموجودة معا التي لا ترتيب فيها بحسب ارتباط بعضها ببعض في الخارج غير وارد لان الاشياء المترتبة اذا انطبق على جزء من الجملة الزائدة شئ في درجته استحال ان ينطبق عليه جزء آخر بل الجزء الآخر منطبق على غيره فلا جرم يفضل في الزائد جزء لا ينطبق عليه شئ وغير المترتبة لا يتصور فيها هذا فلا يتم البرهان فيها وقد تحقق مما ذكرنا ان برهان التطبيق انما يتم في الاشياء التي يكون كلها موجودة في زمان واحد ولها ترتب طبيعي كالموصوفات والصفات والعلل والمعلولات ولا يتم فيما فقد فيه احد الشرطين الثاني ان مجموع الممكنات المترتبة المتسلسلة الى غير النهاية محتاج الى كل واحد منها فيكون ممكنا محتاجا الى سبب وذلك السبب ليس نفس المجموع لامتناع كون الشئ سببا لنفسه والا يلزم تقدم الشئ على نفسه ولا كل واحد من احادها فان المجموع لا يجب بكل واحد ضرورة توقفه على غيره ولا الداخل في المجموع لان الداخل في المجموع لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون الداخل وحده علة مستقلة للمجموع لان المجموع كما يتوقف عليه يتوقف على علله فيكون سبب المجموع خارجا عن المجموع فيكون كل واحد من اجزاء المجموع ممتنع الحصول بدون ذلك السبب الخارج عنه والا فيكون بعضها مستغنيا عن الامر الخارج فلا يكون الخارج وحده علة للمجموع بل مع علة ذلك البعض المستغني عن الامر الخارج هف ولا يكون ذلك الامر الخارج عن مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية المفروضة سلسلة تامة ضرورة تقدمه وتقدم علته على اجزاء السلسلة المفروضة فيكون مع علته جزءاً من المجموع واذا كان واجبا لذاته يكون

طرفا للسلسلة بالضرورة لانه مرتبط بالسلسلة فان كان فى وسطها يلزم ان يكون معلولا
هف واذا كان مرتبطا بالسلسلة ولا يكون فى وسطها يكون طرفا ينقطع به السلسلة
فيلزم تناهى السلسلة على تقدير لا تناهيها فيكون لا تناهى السلسلة محالا فان ما
يلزم من فرض وقوعه عدمه يكون وقوعه محالا لا يقال المؤثر فى المجموع الآحاد التى
لا نهاية لها لانا نقول ان اريد بالآحاد التى هى المؤثرة الكل من حيث هو كل فهو نفس
المجموع فيمتنع ان يكون مؤثرا فى المجموع لامتناع كون الشئ مؤثرا فى نفسه وان اريد
بالآحاد التى هى المؤثرة ان كل واحد هو المؤثر لزم اجتماع مؤثرات مستقلة على اثر
واحد وهو مح وايضا يلزم ان يكون المؤثر فى الجملة هو الداخل وقد ابطلناه قيل ان اردتم
بالعلة جملة الامور التى يصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه فلم لا يجوز ان يكون
الآحاد باسرها علة لنفسها وان اردتم بالعلة الفاعل فلم لا يجوز ان يكون البعض منها
فاعلا واما قوله الداخل لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فسلم قوله فلا يكون الداخل
وحده علة للجملة قلنا لم فانه يجوز ان يكون الداخل وحده علة للجملة اذا اريد بالعلة هو
الفاعل اجيب بان المراد بالعلة العلة المستقلة وهى ما لا يفتقر فى التأثير الى معاون
لا يكون منه والعلة المستقلة بهذا المعنى لا يجوز ان يكون نفس الآحاد بالضرورة لان
العلة المستقلة متقدمة على المعلول بالضرورة ولا يجوز ان يكون كل واحد من الآحاد
لان كل واحد يتوقف تأثيره على معاون لا يكون منه ولا بعض الآحاد لان علته اولى
بان يكون علة مستقلة لان تأثير ذلك البعض بمعاونة علته التى لا يكون منه بخلاف
تأثير علته وايضا على تقدير ان يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز ان يكون البعض
منها فاعلا لان تعلق المجموع بكل بعض من حيث يقوم الآحاد به على السوية فليس
بعضها اولى بان يكون فاعلا من بعض من هذه الجهة لكن علة كل بعض اولى بان يكون
فاعلا من ذلك البعض لان الآحاد يتقوم بعلة ذلك البعض من جهتين احديهما بذاتها
والاخرى بمعلولها وح يندفع ما قيل انه يجوز ان يكون ما بعد المعلول الاول الى غير
النهاية علة اذ هو بحيث لو تحقق لتحقق المجموع ضرورة لانه لا يكفى فى كون الشئ علة

ثم قيل لا نم لزوم التسلسل لم لا يجوز ان يكون غير الذات الذي هو الصفة الاولى المميزة للذات فلم يلزم التسلسل قلت على هذا التقدير يلزم الدور وهو ايضا باطل

والجهة عنه الثالث فى نفى الاتحاد الرابع فى نفى قيام الحوادث بذاته الخامس فى نفى الاعراض المحسوسة عنه المبحث الاول ان حقيقته تعالى لا تماثل غيره اى لا تكون مشاركة لغيره فى تمام الماهية لانه لو كانت حقيقته مماثلة لغيره لكان ما به يمتاز كل واحد منهما عن الاخر خارجا عن حقيقتهما المشتركة بينهما مضافا اليها فالموجب لما به يمتاز الواجب تعالى عن غيره المماثل له ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح لكون ذاته مماثلة لغيره فايجابها ما يختص بها دون غيره مع تساويهما فى الحقيقة ترجيح بلا مرجح وان كان الموجب لما به يمتاز عن غيره غير ذاته فان كان ذلك الغير الموجب ملاقيا لذاته عاد الكلام الى ذلك الملاقى الموجب بان موجب ذلك الملاقى ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح وان كان غيره عاد الكلام اليه ولزم التسلسل وان كان ذلك الغير الموجب لما به يمتاز عنه مباينا كان الواجب محتاجا فى هويته وتعينه الى سبب منفصل فكان الواجب ممكنا هف لا يقال الصفة المميزة لذاتها اقتضت الاختصاص بذاته تعالى لا ذاته تعالى حتى يلزم الترجيح بلا مرجح ولا غيره الملاقى حتى يلزم التسلسل ولا غيره المباين حتى يلزم امكانه وذلك كالفصل والعلة فان الفصل لذاته اقتضى اختصاصه بحصة النوع من الجنس دون سائر الحصص والعلة لذاتها اقتضت اختصاصها بالمعلول المعين دون غيره لانا نقول تلك الصفة معلولة الذات فتكون متأخرة عن تعين الذات ضرورة تأخر المعلول عن تعين علته فلا يقتضى تعين علتها كالجنس والمعلول فان الجنس لما كان معلولا للفصل لم يقتض تعين الفصل الذى هو علته وكذا المعلول لما كان متأخرا عن تعين علته لم يقتض تعين علته ولو جاز ذلك اى لو جاز ان يقتضى الصفة التى هى معلولة الذات الاختصاص لجاز ان يتنافى لوازم الامثال واللازم بين البطلان فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الصفة المميزة التى اقتضت الاختصاص لازمة للذات والصفة المميزة لغيره المساوى له فى تمام الحقيقة لازمة لذات الغير والصفتان متنافيتان فيلزم تنافى

لوازم الامثال فان قيل ما به يمتاز عن غيره سلبى وهو انه تعالى ليس غيره واجيب بان سلب
الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وح يكون الواجب هو هو بعد حصول الغير فيكون
ممكنا وقال قدماء المتكلمين ذاته تع تساوى سائر الذوات فى كونه ذاتا اذ المعنى بالذات
ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذوات فيكون ذاته
مساويا لسائر الذوات وايضا الوجوه الدالة على اشتراك الوجود دالة على اشتراك الذات
بان نقول انا نجزم بذات الشئ ونتردد فى كونه واجبا وجوهرا وعرضا ونقسم الذات
الى الواجب والجوهر والعرض فثبت ان ذاته مساو لغيره فى كونه ذاتا ويخالفه بوجوب
الوجود والقدرة التامة والعلم التام وبالحالة الخامسة عند ابى هاشم وهى الالهية
التى توجب احوالا اربعة هى الحيية والعالمية والقادرية والموجودية قال المص رح
لعل مفهوم الذات امر عارض لما صدق عليه واشتراك العوارض لا يوجب اشتراك
المعروضات وتماثلها فى الحقيقة وقال الحكماء ذاته تع نفس وجوده المشارك لوجود
الممكنات ويتميز ذاته الذى هو الوجود بتجرده عن الماهية وعدم عروضه لغيره وقد سبق
القول فيه فلا حاجة الى اعادته قال الثانى فى نفى الجسمية والجهة عنه خلافا
للكرامية والمشبهة لنا انه لو كان فى جهة وحيز فاما ان ينقسم فيكون جسما وكل جسم
مركب ومحدث لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا هذا خلف ولا ينقسم فيكون
جزءا لا يتجزى وهو مح بالاتفاق ولانه تعالى لو كان فى حيز وجهة لكان متناهى القدر
لما سبق وكان محتاجا فى تقدره الى مخصص ومرجح وهو مح اقول المبحث الثانى
فى نفى الجسمية والجهة عنه فنقول الله تع ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا فى جهة خلافا
للكرامية والمشبهة واعلم ان جميع المجسمة اتفقوا على انه تع فى جهة والكرامية اى اصحاب
احمد بن الكرام اختلفوا فقال بعضهم وهو محمد بن الهيصم انه تعالى فى جهة فوق العرش
لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا لا نهاية له وقال بعض اصحابه البعد متناه
وكلهم نفوا عنه خمسا من الجهات واثبتوا التحت الذى هو مكان غيره وبالغ اصحاب محمد
بن الهيصم قالوا بكونه على العرش كما قال سائر المجسمة وبعضهم قالوا بكونه على صورة

وقالوا بمجيئه وذهابه واحتج المص على نفي الجهة ولم يحتج على نفي الجسمية لان نفي الجهة
يستلزم نفي الجسمية ولان الحجة على نفي الجهة مشتملة على نفي الجسمية اذا عرف هذا
فنقول لو كان الله تعالى في جهة وحيز فاما ان ينقسم فيكون جسماً وكل جسم مركب ومحدث
لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا هف ولا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى وهو مح
بالاتفاق وايضا لو كان الله في جهة وحيز لكان متناهي القدر واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلما سبق في تناهي الابعاد واما بطلان اللازم فلان تقدده
بذلك القدر ممكن يحتاج الى مخصص ومرجح وهو مح ولهم ان يقولوا المخصص والمرجح
ذاته تع وهو ليس بمح والاولى ان يقال لو كان الله تعالى في جهة وحيز لكان قابلا
للقسمة والاشكال والاكوان اى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وكل ذلك
مح في حق الواجب تعالى لان وجوب الوجود ينافي هذه الامور **قال** واحتجوا
بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول ان بديهة العقل شاهدة بان كل
موجودين لابد ان يكون احدهما ساريا في الآخر كالجوهر والعرض او مباينا عنه
في الجهة كالسماء والارض والله سبحانه ليس محلا للعالم ولا حالا فيه فيكون
مباينا عنه في الجهة الثاني ان الجسم يقتضي الحيز والجهة لكونه قائما بنفسه والله
سبحانه تع يشاركه في ذلك فيشاركه في اقتضائهما واما النقل فالايات تشعر بالجسمية
والجهة واجيب عن الاول بمنع الحصر وشهادة البديهة لاختلاف العقلاء وعن
الثاني بان الجسم يقتضيهما بحقيقته المخصوصة وعن الايات بانها لا تعارض القواطع
العقلية التي لا تقبل التأويل فيفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف
او تأول كما ذكر في المطولات **اقول** المشبهون بانه تع في جهة وحيز احتجوا
بالعقل والنقل على انه تعالى في جهة وحيز اما العقل فمن وجهين الاول ان بداهة
العقل شاهدة بان كل موجودين لابد وان يكون احدهما ساريا في الآخر بحيث يكون
الاشارة الى احدهما هي الاشارة الى الآخر كالجوهر وعرضه فان العرض الحال في
الجوهر سار فيه بحيث يكون الاشارة الى الجوهر بعينها هي الاشارة الى عرضه او يكون

ولما لغوى اجراء الجسم مجرى الوجود مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاح لكن اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء فمنعهما بنفع فى كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب وفى كلام ابن الكرام ان الله تعالى احد فى الذات احدى الجوهر ومع هذا فلا ينبغى ان يجرى عليه ذلك ولا على اطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود اما سمعا فلعدم اذن الشارع واما عقلا فلايهامه ما عليه المجسمة من كونه جسما بالمعنى المشهور وما عليه النصارى من انه جوهر واحد ثلثة اقانيم على ما سيجىء شرح مقاصد

فهذا الكلام لاستحالته وعند المتكلمين لاستلزامه كونه تع متحيزا تعالى عنه علوا كبيرا

لان هذه الامور تنفى الجسمية والجهة تنفى الامكان فتنافى الوجوب

احدهما مباينا عن الاخر في الجهة كالسماء والارض والله تعالى ليس محلا للعالم ولا حالا
فيه فيكون مباينا عن العالم في الجهة الثاني ان الجسم يقتضي الحيز والجهة لكونه موجودا
قائما بنفسه والله سبحانه وتعالى يشارك الجسم في كونه موجودا قائما بنفسه فيكون
مشاركا للجسم في اقتضاء الحيز والجهة فيكون في حيز وجهة واما النقل فايات تشعر
بالجسمية والجهة مثل قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى خلقت
بيدي وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وغيرها
من الايات واجيب عن الوجه الاول بمنع الحصر فانا لا نسلم ان كل موجودين يجب ان يكون
احدهما ساريا في الاخر او مباينا له في الجهة لجواز ان يكون مباينا له في الذات والحقيقة
لا في الجهة وبمنع شهادة البديهة لاختلاف العقلاء فيه فانه لو كان بديهة العقل
شاهدة بان كل موجودين لا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر او مباينا عنه
في الجهة لما اختلف العقلاء فيه واجيب عن الوجه الثاني بان الجسم يقتضي الحيز والجهة
بحقيقته المخصوصة والله سبحانه لا يشاركه في حقيقته المخصوصة فلا يشاركه
في اقتضاء الحيز والجهة واجيب عن الايات المذكورة القابلة للتاويل لظهورها
بانها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التاويل لقطعها وح اما ان يفوض
علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقول من اوجب الوقف على الله في قوله
وما يعلم تاويله الا الله واما ان تاول كما هو مذهب المأولين وقول من عطف قوله
والراسخون في العلم على الله والتاويلات مذكورة في المطولات على وجه الاستقصاء
فصل الثالث في نفي الاتحاد والحلول اما الاول فلانه تعالى لو اتحد بغيره
فان بقيا موجودين فهما بعد اثنان لا واحد والا لم يتحدا بل عدما ووجد ثالث
او عدم احدهما وبقي الاخر واما الثاني فلان المعقول منه قيام موجود بموجود
على سبيل التبعية ولا يعقل في الواجب فحكى القول بهما عن النصارى وجمع
من المتصوفة فان ارادوا ما ذكرناه بان فساده وان ارادوا غيره فلا بد من تصوره
اولا ليتأتى التصديق به اثباتا او نفيا قوله المبحث الثالث في نفي الاتحاد والحلول

اما الاتحاد

مستقلة بتحقق المعلول عند تحققه فلو فرض كونه علة لكان علته اولى بالعلية منه لما ذكرنا
قيل الاحاد لا يخ اما ان يكون لها وجود واحد زائد على وجودات الاجزاء اولا فان كان الاول
فلا نم انه لا يجوز ان يكون الاحاد باسرها علة  قوله يلزم ان يكون الشئ متقدما على نفسه
قلنا لا نم وانما يلزم ذلك لو كان الاحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد علة للاحاد
من حيث هي كذلك وهو مم فانه يجوز ان يكون الاحاد من حيث ان كل واحد من اجزائها موجود
بوجود خاص يكون علة للاحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد زائد على وجودات الاجزاء
فيكون مجموع الاحاد من حيث هي موجودات علة لوجود المجموع من حيث هو مجموع وان كان
الثاني فلا نم انه ح يكون محتاجة الى علة وانما يلزم ذلك لو كان لها وجود مغاير لوجودات
الاجزاء وليس كذلك ح اجيب بان الاحاد من حيث هي احاد غير كل واحد ووجودها غير وجود
كل واحد فان وجودها هي وجودات الاجزاء ولا شك ان وجودات الاجزاء غير وجود كل
واحد فان وجود كل واحد جزء مقوم لوجودات الاجزاء مغاير للكل وهي في وجودها
مفتقرة الى كل واحد من الاجزاء والمفتقر الى الغير ممكن فيكون لها علة  ولا يجوز ان يكون
علة وجودها نفس الاحاد الموجودة والا لزم تقدم الشئ على نفسه بالضرورة وهو مح ولا
الداخل فيها لان الداخل فرض علته اولى بان يكون علة للاحاد باسرها فتعين ان يكون
خارجا ويكون واجبا وينقطع به السلسلة كما ذكرنا  **قال**  الثاني لا شك في وجود
موجود فان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا كان له سبب واجب ابتداء او بواسطة
ولا يعارض بانه لو كان واجبا لزاد وجوده لما مر في صدر الكتاب فيحتاج الى ذاته فيكون
له سبب ملاق او مباين فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده او امكانه لما بينا ان ذاته
من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجوده وعدمه  **اقول**  المبحث الثاني في البرهان
على وجود واجب الوجود  ويدل عليه وجهان احدهما باعتبار الحدوث والاخر
باعتبار الامكان الاول انه لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن لانه لو لم يكن
كل حادث ممكنا لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى واللازم ظاهر الفساد فان كل حادث
يكون موجودا بعد ما لم يكن فيكون معدوما ثم صار موجودا فبالضرورة يكون معدوما

بالتفاوت بحسب الحيثية والاعتبار والاجمال والتفصيل فلا يكون التغاير بين الوجودين بالذات بل بالاعتبار فلا يكون وجود المجموع امرا واحدا زائدا على وجودات الاجزاء

وطريق اثبات الواجب عند الحكماء انه لا شك في وجود موجود فان كان الواجب فهو المط وان كان ممكنا فلا بد من علة بها يترجح وجوده وينقل الكلام اليها فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو مح او ينتهي الى الواجب وهو المط وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم فبالضرورة له محدث وكل حادث لا يفتقر الى السبب ... وهذه الطريقة مبنية على امتناع وجود الممكن والحادث بلا موجد وعلى استحالة الدور والتسلسل

مادة وموجوداً اخرى بيان الملازمة انه اذا لم يكن ممكنا يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته
ضرورة انحصار كل مفهوم فى انه ممكن او واجب او ممتنع على سبيل الانفصال الحقيقى فاذا انتفى
واحد من الثلثة تعين احد الاخرين واذا كان واجبا يكون دائماً موجوداً واذا كان
ممتنعا يكون دائما معدوماً ولا يلزم المقدم والتالى اكان دائما موجوداً او دائما معدوماً
لم يكن معدوماً تارة وموجوداً اخرى فثبت ان كل حادث ممكن وكل ممكن له سبب موجود
بالضرورة وذلك السبب الموجود يجب ان يكون واجبا لذاته او منتهيا الى الواجب
لذاته لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثانى انه لا شك فى وجود موجود فذلك الموجود
اما واجب او ممكن ضرورة انحصار الموجود فيهما على سبيل الانفصال الحقيقى فان كان ذلك
الموجود واجباً فهو المط وان كان ذلك الموجود ممكنا فله سبب موجود واجب ابتداء او بواسطة
والا يلزم الدور او التسلسل وقد سبق بطلانهما ولا يعارض بان يقال يمتنع ان يكون سبب
الممكن واجباً ابتداءً او بواسطة لانه لو كان سبب الممكن واجبا لزاد وجوده لما مر من ان
الوجود زائد فى الممكن وفى الواجب واذا كان الوجود زائداً يكون وصفاً للذات ولو صف
محتاج الى الذات والذات غيره فيكون الوجود محتاجا الى غيره وكل محتاج الى الغير ممكن
وكل ممكن له سبب فسببه اما ملاق وهو الذات او صفة من صفاته واما مباين وهو
غير الذات وغير صفة من صفاته فان كان سببه ملاقيا يلزم تقدم ذاته بوجوده
على وجوده فيلزم تقدم الشئ على نفسه ان كان الوجود المتقدم عين الوجود المتأخر او كونه
موجوداً مرتين ان كان غيره وهو مح بالضرورة وان كان سببه مباينا يلزم ان يكون
الواجب ممكنا هف لانا نقول قد بينا ان ذاته من حيث هى توجب وجوده بلا
اعتبار وجود وعدم فلا يلزم تقدم الوجود على نفسه ولا كونه موجوداً مرتين
على تقدير ان يكون السبب ملاقيا والحق ان وجوده عين ذاته فلم يحتج الى سبب
فتسقط المعارضة **قال** الثالث فى معرفة ذاته مذهب الحكماء ان الطاقة
البشرية لا تفى لمعرفة ذاته لانه غير متصور بالبداهة ولا قابل للتحديد لانتفاء التركيب
فيه ولذلك لما سئل عنه موسى اجاب بذكر خواصه وصفاته فنسب الى الجنون

فذكر صفات أينَ وقال ان كنتم تعقلون والرسم لا يفيد الحقيقة وخالفهم المتكلمون
ومنعوا الحصر والزموهم بان حقيقته تعالى هو الوجود المجرد عندهم وهو معلوم اقول
المبحث الثالث في معرفة ذاته تعالى مذهب الحكماء والغزالى منا وضرار من المتقدمين
ان الطاقة البشرية لا تفى بمعرفة ذاته تع لان معرفة ذاته اما بالبديهة او بالنظر وكل
منهما بط اما الاول فلان ذاته غير متصور بالبديهة بالاتفاق واما الثانى فلان
المعرفة المستفادة من النظر اما بالحد واما بالرسم وكل منهما بط اما الحد فلان ذاته
غير قابل للتحديد لان الحد انما يكون للمركب لما عرفت والتركيب منتف عنه ولذلك
لما سئل الله فرعون موسى ع م عن حقيقته تع حيث قال وما رب العالمين فان السؤال
بما انما هو سؤال عن الحقيقة اجاب موسى ع م بذكر خواصه وصفاته حيث قال
رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين تنبيها على ان حقيقة ذاته تع
لا تعلم الا بذكر مقوماته ولا مقوم له اذ لا تركيب فيه ولم يتنبه فرعون له فلهذا قال
لمن حوله الا تستمعون انى سألت عن حقيقته فاجاب بذكر صفاته فلم يكن الجواب مطابقا
للسؤال فلم يتعرض موسى ع م لبيان غلطه وجهله فذكر صفات أين فقال ربكم
ورب آبائكم الاولين ليتنبه فرعون عن غلطه فلم يتنبه ونسبه الى الجنون
كما قال الله تعالى حكاية عن فرعون قال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون فذكر
موسى ع م صفات أين واشار الى ان السؤال عن حقيقته ليس من باب العقلاء
حيث قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون واما الرسم فلا يفيد
الحقيقة ولان المعلوم منه سبحانه تع اما السلوب كقولنا ليس بجسم ولا جوهر
ولا عرض وحقيقته مغايرة لسلب ما عداها عنها واما الاضافات كقولنا
قادر عالم ولا شك ان ذاته مغايرة لهذه الامور فان المعلوم من قدرة الله تع
عندنا انها امر مستلزم للتأثير فى الفعل على سبيل الصحة فحقيقة القدرة م
مجهولة والمعلوم منها ليس الا هذا اللازم وكذلك المعلوم عندنا من علم الله م
تعالى ليس الا انه امر يلزمه الاحكام والاتقان فى الفعل فماهية ذلك العلم غير

يفهم منه هذا ان عدم المعرفة لعدم وفا الطاقة
البشرية وليس كذلك بل لفقدان طريقها
المنحصر فى البديهى والنظرى تقرير

ويمكن ان يقال ان موسى ع م انما ذكر الصفات
ولم يبين ذاته وكنه ذاته وان كان
عالما به خوفا من عدم فهم السامع
رزجى

فان قلت جواب موسى ع م بذكر الصفات
لا يدل على امتناع العلم بذاته تعالى
بل غاية ما يدل على عدم علم موسى ع م بذلك
قلت جوابه بذكر الصفات مرة بعد
اخرى تعريضا بانه لا يمكن ان يعرف
حقيقة الله تع والا لقال الاولى لا اعرف
حقيقته تع او بين الى الله تع العلم
بحقيقته بذلك
حمدى

اى الرسم وان كان ممكنا لكن لا يفيد
معرفة الحقيقة كما هو مقرر فى موضعه
فلا يمكن معرفة حقيقته
عمرى

فان قيل هذا الدليل لا يناسب مذهب الحكماء
لان الحكماء لا يقولون بالصفات
الزائدة اجيب بان هذا الدليل
من طرف المتكلمين وان اقتضى لكنه نقل
البحث ويمكن ان يكون دليلا لهم
على التسليم والتقدير
عمدى

هذا الاثر والمعلوم ليس الا هذا الاثر فقد تبين ان حقائق صفات الله تعالى غير معلومة
لنا وعلى تقدير ان تكون معلومة فالعلم بالصفة لا يستلزم العلم بحقيقة الموصوف
ولما دل الاستقراء على طريق الانصاف انا لا نعلم من الله تعالى الا السلوب والا
ضافات وثبت ان العلم بها لا يستلزم العلم بالحقيقة ثبت انا لا نعلم ذات الله تعالى
وخالف المتكلمون الحكماء ومنعوا الحصر بانا لا نسلم ان طريق المعرفة منحصرة في البديهة
والنظر فانه يجوز ان يعرف بالالهام وتصفية النفس وتزكيتها عن الصفات الذميمة
والزمهم المتكلمون بان حقيقة الله تعالى هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم بالبديهة
والحق ان هذا الالزام ليس بصواب فان حقيقته تعالى عندهم هو الوجود الخاص والوجود
المعلوم هو الوجود المطلق العارض بوجود الخاص ولا يلزم من العلم بالعارض العلم
بالمعروض **قال** الفصل الثاني في التنزيهات وفيه مباحث الاول ان حقيقته
لا تماثل غيره والا فالموجب لما به يمتاز عنه ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح وان كان
غيره فان كان لازما فيعاد الكلام اليه ولزم التسلسل وان كان مباينا كان الواجب
محتاجا في هويته الى سبب منفصل فكان ممكنا لا يقال الصفة المميزة لذاتها تقتضي
الاختصاص به كالفصل والعلة لانها معلولة الذات فلا تقتضي تعين العلة كالجنس
والمعلول ولو باز ذلك لجاز ان يتنافى في لوازم الامثال وقال قدماء المتكلمين
ذاته تعالى تساوي سائر الذوات في كونه ذاتا اذ المعني به ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو
مشترك وايضا الوجوه الدالة على اشتراك الوجود تدل على اشتراك الذات ويخالفه
بوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام عند الاكثرين وبالحالة الخامسة
عند ابي هاشم قلنا فلعل مفهوم الذات هو امر عارض لما صدق عليه واشتراك
العوارض لا يستلزم اشتراك المعروضات وتماثلها وقال الحكماء ذاته نفس وجوده
المشارك لوجودنا وتمتاز من وجودنا بتجرده وعدم العروض لغيره وقد سبق القول
فيه **اقول** لما فرغ من الفصل الاول شرع في الفصل الثاني في التنزيهات
وذكر فيه خمسة مباحث الاول ان حقيقته لا تماثل غيره الثاني في نفي الجسمية

ومنعوا الحصر طرق معرفة حقيقته تعالى فيما ذكره لجواز معرفة ذاته بغير ذلك عبده

المراد بها ما يستحيل على الله تعالى لا الصفات السلبية مطلقا اذ هي ليست بتناهية لان له بحسب كل موجود غيره صفة سلبية وهو كونه ليس كذلك عبده

اى حقيقة الله تعالى مخالفة لماهية مخلوقاته لذاته المخصوصة لا بصفة زائدة واليه ذهب ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري رح وهو المختار حلبى

لانه لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما ما به التمايز ضرورة امتناع الاثنينية بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركيب كل من الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال لا يقال الاشتراك انما يلزم لو كان الوجوب من الاسباب الغير المتعددة انه يكون عارضا والا وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا ف[illegible] فلا يلزم [illegible] الاشتراك في العارض مع عدم الاشتراك في خصوصية لا يوجب التركيب اذ لو كان وجوب الواجب نفس ماهيته لا لانا نقول عارضا لها لكان ممكنا معللا لانها اذ لو علل بغيرها لم يكن واجبا واذا علل بها يلزم تقدمه على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه اشتراكا في الماهية والماهية مركبة قطعا من خصوصية

لم يكن ازليا لكنه ازلى فلا يتصف بالحوادث وهو المط والدليل على هذا تم بدون التعرض
لعكس النقيض فانه اذا ثبت ان الازلى لا يتصف بالحادث ثبت ان الله تع لا يتصف بالحادث
قيل صحة اتصاف الذات بالصفة غير صحة وجود الصفة فى نفسها ولا يلزم من ثبوت احدهما
ثبوت الاخرى فان معنى صحة اتصاف الذات بالصفة ازلا ان هذه الصفة لو كانت
فى نفسها ممكنة لكانت الذات قابلة لها وهذا لا يستدعى كون الصفة فى نفسها صحيحة
واجيب بانه لا نزاع فى ان صحة الاتصاف غير صحة وجود الصفة لكن صحة الاتصاف
بها متوقفة على صحة وجودها لان صحة الاتصاف متوقفة على تحققها وتحققها
متوقفة على صحة وجودها ولقائل ان يقول صحة الاتصاف بها غير متوقفة على صحة
وجودها فان صحة صدور المقدور عن القادر لا تتوقف الا على صحة وجود مقدوره
لذاته فان امتنع وجود مقدوره لعائق او فوات شرط لم يضر ذلك فى صحة الصدور
منه الرابع المقتضى للصفة الحادثة ان كان ذاته تع او شيئا من لوازم ذاته لزم ترجيح
احد الجائزين بلا مرجح لان نسبة الذات ولوازمه الى حدوث الحادث فى ذلك
الوقت وقبله على السواء فكما جاز حدوثه فى ذلك الوقت جاز حدوثه قبله فحدوثه
فى ذلك الوقت ترجيح لاحد الجائزين بلا مرجح وان كان المقتضى للصفة الحادثة وصفا
اخر محدثا فننقل الكلام فى مقتضى ذلك الوصف الحادث ويلزم التس وان كان المقتضى
للصفة شيئا غير ذاته تعالى وغير شئ من لوازمه وغير وصف آخر محدث كان الواجب
مفتقرا فى صفته الحادثة الى سبب منفصل وكل واحد من هذه الاقسام مح والمص
اعترض على كل واحد من الوجوه الاربعة اما على الاول فبان يقال انه تع لا ينفعل
عن غيره ولكن لا يلزم من عدم انفعاله عن الغير ان لا يجوز تغير صفاته فانه يجوز ان يقتضى
ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بانقراض الاخرى فلا ينفعل عن غيره
بل ينفعل عن ذاته فان المقتضى لحدوث صفة بعد انقراض الاخرى ذاته وامتناع الانفعال
من ذاته على هذا الوجه مم واما على الثانى فبان يقال قولكم كل ما يصح اتصافه به فهو صفة
كمال مسلم ونمنع انه لو خلا عنها كان ناقصا فانه انما يكون الخلو عنها نقصا اذا لم يكن للصفة

منه ان النقض تفصيل يمنع المقدمة المعينة وهى صحة اتصاف الذات متوقفة على صحة وجود الصفة حاصل السؤال ان صحة الاتصاف غير صحة الوجود بالغيرية التى لا توقف بينهما تحرير

لان الله تعالى ازلى وكل ازلى لا يتصف بالحادث فالله تعالى لا يتصف بالحادث منه

فكذلك ان صحة الاتصاف انما تتوقف على وجود الصفة فى نفسها لا الذات انها ولا يلزم منه المح وهو وجود الحادث فى الازل بعوق العائق وفوات الشرط تحرير

لان الانفعال بهذا المعنى ليس من لوازم المادة بل فى الانفعال عن الغير وهنا ليس كذلك تحرير

الرابلة خلف واما اذا كان لها خلف فلا يلزم نقص لانه يجوز ان يقتضى ذاته صفات
متعاقبة كل واحدة منها مختصة بوقت وحال لتعلق الارادة بها فى ذلك الوقت
والحال وخلفها لا زال فيكون الكمال مطرداً ومحفوظاً فى ضمن تلك الصفات المتعاقبة
لا يقال ان كل واحدة من تلك الصفات المتعاقبة يجب ان تكون صفة كمال فبعد زوال
الصفة السابقة يلزم النقص بخلوه عن صفة الكمال لانا نقول يجوز ان يكون كون
الصفة صفة كمال مشروطا بحضور ذلك الوقت الذى اختص بها فلا يلزم ان يكون
خلو الذات عن تلك الصفة عند انقضاء وقتها نقصا والحاصل ان كل واحدة
من الصفات المتعاقبة انما هى كمال عند وقتها المختص بها ولا يكون كمالا عند انقضاء
وقتها بل الكمال هو الصفة التى هى بعدها وهو متصف بها واما على الثالث فبان يقال
الملازمة ممنوعة فانا لا نسلم انه لو صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه به ازلا فان امكان
الاتصاف بالصفة المحدثة لما توقف على امكان الصفة المحدثة لم يكن امكان الاتصاف
بها قبل امكان الصفة المحدثة ضرورة امتناع الموقوف قبل الموقوف عليه وامكان
الصفة المحدثة لم يتحقق فى الازل لان امكانها مشروط بانقضاء الصفة التى قبلها
او بوقت معين وحال معين لتعلق الارادة بها فى ذلك الوقت واما على الرابع فبان
يقال المقتضى للصفة الحادثة الفاعل المختار ولزوم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح ممنوع لجواز
ان يكون تعلق ارادة الله تع بوقت معين مرجحاً احتج الكرامية على جواز قيام الصفة
الحادثة بذات الله تع بوجهين احدهما انه تع لم يكن فاعل العالم ضرورة كون العالم
محدثا ثم صار فاعلا له والفاعلية صفة ثبوتية فهذا يقتضى قيام هذه الصفة
الحادثة بذات الله تع وثانيهما ان الصفات القديمة يصح قيامها بذاته تع لمطلق
كونها صفات ومعانى لا لكونها قديمة فان القدم لكونه عدميا لانه عبارة عن عدم
المسبوقية بالغير لا مدخل له فى صحة اتصاف الذات بالصفات القديمة فان صحة
الاتصاف امر وجودى والامر العدمى لا يكون جزأ من الامر المقتضى للامر الوجودى والحوادث
تشارك الصفات القديمة فى كونها صفات ومعانى فيصح قيام الصفات الحادثة بذاته

اى يكون ذاته متصفة بصفة كمال من غير افتقار الى سبب منفصل عزمى

ويجوز ان يكون كونها صفة كمال مشروطا بعدم حدوث صفة اخرى مدكر

فلا يكون موجودا ازلا واذا لم يكن موجودا ازلا لان وجوده لم يكن ذاته تع فاعلا له ازلا لان الفاعلية بدون الفعل

فالفاعلية صفة له حادثة فيكون ذاته متصفة بالصفة الحادثة وهو مطلوبهم

فيكون تشاركه المقتضى لصحة الاتصاف عزمى

نع لمشاركتها للصفات القديمة فيما هو المقتضى لصحة القيام واجيب عن الاول بان التغير
فى الاضافة والتعلق لا فى الصفة لان كونه فاعلا للعالم اضافة وتعلق عرض للقدرة
بعد ان لم يكن عارضاً وعن الثانى ان المصحح لقيام تلك الصفة القديمة حقايقها المخصوصة
اولعل القدم شرط لصحة الاتصاف والقدم وان كان عدميا يجوز ان يكون شرطاً لان
العدمى يجوز ان يكون شرطاً للامر الوجودى اولعل الحدوث مانع عن صحة الاتصاف
والحق انه لا يصح قيام الحوادث بذاته تع والمعتمد فيه الاستدلال بامتناع التغير عليه
لاستحالة انفعاله فى ذاته تع عما يقول الظالمون علوا كبيراً **قال** الخامس فى نفى
الاعراض المحسوسة عنه تع اجمع العقلاء على انه سبحانه وتع غير موصوف لشئ من الالوان
والطعوم والروايح ولا يلتذ باللذائذ الحسية فانها تابعة للمزاج واما اللذة العقلية
فقد جوزها الحكماء وقالوا من تصور فى نفسه كمالا فرح به ولا شك ان كماله
اعظم الكمالات فلا بعد من ان يلتذ به **اقول** المبحث الخامس فى نفى الاعراض
المحسوسة عنه تع اجمع العقلاء على انه سبحانه وتع غير موصوف بشئ من الالوان
والطعوم والروايح واللذائذ الحسية فان هذه الامور تابعة للمزاج التى هى كيفية
حادثة عن تفاعل العناصر والله تع منزه عن الجسمية والتركيب قال الامام المعتمد فى انه
تع غير موصوف بالالوان والطعوم والروايح الاجماع والاصحاب قالوا اللون جنس
تحته انواع وليس بعضها بالنسبة الى بعض صفة كمال وبالنسبة الى بعض صفة نقصان
وايضا الفاعلية لا تتوقف على تحقق شئ منها واذا كان كذلك لم يكن الحكم بثبوت
البعض اولى من الباقى فوجب ان لا يثبت شئ منها ثم قال ولقائل ان يقول تدعى انه
ليس البعض اولى من البعض فى نفس الامر فى عقلك وذهنك والاول لا بد فيه
من الدليل فلم لا يجوز ان يكون ماهية ذاته تستلزم لونا معينا من غير ان يعلم المبنة
ذلك الاستلزام والثانى مسلم لكن لا يلزم الا عدم علمنا بذلك المعين واما عدمه
فى نفسه فلا ولقائل ان يقول التمسك بالاجماع فى العقليات يكون عند الضرورة
والمعتمد فى هذا الموضع انه لا يجوز ان يكون محلا للاعراض لامتناع انفعال ذاته وقال

اتفق العقلاء على انه تع لا يتصف بشئ من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر والباطن [illegible] تابعة للتركيب للوجوب الذاتى

وكالالم واللذة والغضب ونحو ذلك [illegible]

هذا سؤال على الامام فى جعله المعتمد الاجماع بل المعتمد عليه [illegible]

وفيه اشارة الى ان قول الامام المعتمد [illegible] غير مستقيم بل المعتمد هو هذا

ايضا اتفق الكل على استحالة الالم اما اللذات العقلية فقد جوزها الحكما والباقون يكونونها واحتجوا بان اللذة والالم من توابع اعتدال المزاج وتنافره وذلك لا يعقل الا في الجسم وهو ضعيف لانه يقال هب ان اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب والمعتمد ان تلك اللذة ان كانت قديمة وهي داعية الى الفعل الملتذ به وجب ان يكون موجدا للملتذ به قبل ان اوجده لان الداعي الى ايجاده قبل ذلك موجود ولا مانع لكن ايجاد الشيء قبل ايجاده مح وان كانت حادثة كان محل الحوادث والحكما قالوا ان كل من تصور في نفسه كمالا فرح به ومن تصور في نفسه نقصانا تألم به ولاشك انه كان له تع اعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم فلا بعد ان يلتذ به وان يستلزم ذلك اعظم اللذات قال الامام والجواب انه باطل باجماع الامة والحق ان اللذة والالم اللذين من توابع المزاج لا شك في استحالتهما عليه تع واما قول الامام ان كانت اللذة قديمة وهي داعية الى الفعل الملتذ به وجب ان يكون موجدا للملتذ به قبل ان اوجده لان الداعي للايجاد قبل ذلك موجود ولا مانع فانما يصح اذا كان الملتذ به من فعله وعلى تقدير ان يكون الملتذ به من فعله انما يصح اذا كان داعي الايجاد متحدا مغايرا لداعي اللذة او كان داعي الايجاد ايضا قديما لكنه غير كاف في الايجاد الا بعد وجود الملتذ به اما اذا كان داعي اللذة داعي الايجاد بعينه لم يلزم الخلف المذكور والدلالة المذكورة لا تبطل الالم اذ ليس له داع فلا يلزم هذا الخلف والحكما لا يقولون علمه بكماله يوجب اللذة فانه ليس بصحيح لاقتضائه ان يكون علمه فاعل اللذة وذاته قابلها وهم لا يقولون به بل يقولون ان اللذة في حقه تع هو عين علمه بكماله وتقرير الالم والفرح اللذين يوجبهما العلم بالكمال والنقصان في حقه تع ليس بمفيد لانه منزه عن الانفعال والتمسك بالاجماع الامة يفيد في عدم اطلاق لفظي اللذة والالم عليه تع لان كل صفة لا يتوقف بها الاذن الشرعي لا يوصف به الله تع اما في المعنى الذي ادعاه الحكما فالاجماع غير حاصل ونفي الالم عنه لا يحتاج الى بيان لان الالم ادراك المنافي ولا منافي له تع ۞ وقد ۞

اما الاتحاد فهوانه كان شئ واحد بعينه صار شئ آخر هذا هو مفهومه الحقيقي والذي
يدل على امتناعه انه لو اتحد الواجب بغيره فان بقيا بعد الاتحاد موجودين فهما بعد
اثنان متميزان لا واحد وهذا ينافي الاتحاد وان لم يبقيا موجودين لم يتحد الا انه ح اما
ان عدما ووجد ثالث فليسا بمتحدين لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان عدم احدهما
وبقي الآخر فان كان المعدوم هو الثاني والباقي هو الاول لم يتحقق الاتحاد اصلا
وان كان المعدوم هو الاول والباقي هو الثاني فكذلك لم يتحقق الاتحاد اصلا لانه
ح لم يصر الاول الثاني بل عدم الاول قيل لا نم انهما لو كانا موجودين لم يتحدا
وانما يلزم نفي الاتحاد لو كانا موجودين بوجودين وتعينين وهو مم فانه يجوز ان يكونا
موجودين بوجود واحد وتعين واحد كالجنس والفصل اجيب بان الوجود الواحد
والتعين الواحد اللذين صارا بهما موجودين ومتعينين اما ان يكون احد الوجودين
الاولين واحد التعينين الاولين او وجوداً ثالثاً وتعيناً ثالثاً فان كان الاول
يلزم انعدام احدهما بالضرورة ويلزم عدم الاتحاد وان كان الثاني فلا يخ اما ان يكون
كل واحد من الوجودين والتعينين الاولين باقياً اولا والاول يوجب ان يكون الشئ
الواحد موجوداً بوجودين وتعينين متغايرين وهو مح بالضرورة والثاني يوجب اما انعدام
احدهما وكون الشئ الواحد موجوداً بوجودين وتعينين واما انعدامهما وحدوث ثالث
والاول مح والثاني يلزم منه نفي الاتحاد ولا يمكن ان يتحد الوجودان والتعينان
والا يلزم ان يكون الوجود والتعين موجودين وهو مح واما الثاني وهو الحلول
فلان المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه
بذاته ويمتنع الحلول بهذا المعنى على الله تعالى وحكي القول بالاتحاد والحلول
عن النصارى وجمع من المتصوفة فانه حكي عن النصارى انهم قالوا اتحدت الاقانيم
الثلثة الاب والابن وروح القدس واتحدت ناسوت المسيح واللاهوت
وحل البارئ في عيسى ع م وحكي عن جمع من المتصوفة انهم قالوا اذا انتهى العارف
نهاية مراتبه انتفت هويته وصار الموجود هو الله تعالى وحده وهذه المرتبة

هم الفناء فى التوحيد وقالوا ان الله تع يحل فى العارفين فان ارادوا بالاتحاد والحلول
ما ذكرنا فقد بان فساده وان ارادوا به غيره فلابد من تصويره اولا ليتأتى التصديق
به نفيا او اثباتا فانه لا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور ما هو المراد قال
الرابع فى نفى قيام الحوادث بذاته اعلم ان صفات البارى تع تنقسم الى اضافات
لا وجود لها فى الاعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة وهى متغيرة ومتبدلة
والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة وهى قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا
للكرامية لنا وجوه الاول ان تغير صفاته يوجب انفعال ذاته وهو مح الثانى
ان كل ما يصح اتصافه به فهو صفة كمال وفاقا فلو خلا عنها كان ناقصا وهو مح
الثالث لو صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه به ازلا اذ لو قبل ذاته صفة محدثة
لكان ذلك القبول من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة دفعا للتسلسل فلا ينفك
عنه الانصاف متوقفة على صحة وجود الصفة توقف النسبة على المنسوب اليه
[وصحته يصح]
فيصح وجود الحادث ازلا وهو مح فثبت بهذا ان كل ازلى لا يتصف بالحوادث
وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا الرابع المقتضى
للصفة الحادثة ان كان ذاته او شيئا من لوازم ذاته لزم ترجيح احد الجائزين بلا
مرجح وان كان وصفا آخر محدثا لزم التسلسل وان كان شيئا غير ذلك كان الواجب
مفتقرا فى صفته الى منفصل والكل مح ولقائل ان يقول انه تعالى لا ينفعل عن غيره
لكن لم لا يجوز ان يقتضى ذاته تع صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بانقراض
الاخرى او مخصصة لوقت وحال لتعلق الارادة بها وخلف لما زال فيكون الكمال
مطردا وامكان الاتصاف بها لما توقف على امكانها لم يكن قبل امكانها واحتجوا
بانه تع لم يكن فاعل العالم ثم صار فاعلا وبان الصفات القديمة يصح قيامها به تع
لمطلق كونها صفات ومعانى لان القدم عدمى لا يصلح ان يكون جزءا من المقتضى
والحوادث تشاركها فى ذلك فيصح قيامها بذاته تع واجيب بان التغير فى الاضافة
والتعلق لا فى الصفة والمصحح لقيام تلك الصفات حقايقها المخصوصة او لعل القدم شرط

واما المتصوفون الذين لا اسلام لهم فزعم بعض ملاحدة
الشيعة القائلون بانه لا يمتنع ظهور
الروحانى بالجسمانى كجبرائيل فى صورة دحية
الكلبى وكبعض الجن والشياطين فى صورة
الاناسى ولا يبعد ان يظهر الله تعالى فى صورة
بعض الكاملين واولى الناس بذلك
على وأولاده المخصوصون الذين
هم خير البرية والعلم والكمالات العلية
والعملية فلهذا كان يصدر عنهم
فى العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة
البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلين
بان السالك اذا امعن فى السلوك وخاض

لجة الوصول فربما يحل الله تع فيه كالنار
فى الجمر بحيث لا تمايز او يتحد به بحيث
لا اثنينية ولا تغاير وصح ان يقول
هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهى
ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور
من البشر وفساد الرايين اى راى بعض المتصوفة
وراى بعض غلاة الشيعة
غنى عن البيان
شرح مقاصد

اوالحدوث مانع **اقول** المبحث الرابع فی نفی قیام الحوادث بذاته تعالی اعلم ان الصفة
للشئ اما ان تکون متقررة فی الموصوف غیر مقتضیة لاضافة الی غیره کالسواد للجسم
والشکل والحسن واما ان تکون متقررة فی الموصوف مقتضیة لاضافة الی غیره وهذا
القسم ینقسم الی ما لا یتغیر بتغیر المضاف الیه مثل القدرة علی تحریك جسم ما فانها صفة
متقررة فی الموصوف بها یلحقها اضافة الی امر کلی من تحریك الاجسام بحال ما لزوما
اولیا ذاتیا ویدخل فی ذلك حجارة وفرس وشجر دخولا ثانیاً فان تعلق الاضافات
المعینة بالقدرة علی تحریك جسم ما لیس تعلق ما یلزمه فانه لو لم یکن حجارة اصلا
فی الامکان ولم یقع اضافة القدرة الی تحریکه ابداً ما ضر ذلك فی کون القدرة
علی تحریك جسم ما فالقدرة لا تتغیر بتغیر احوال المقدور علیه من الاشیاء بل انما
یتغیر الاضافات الخارجیة والسبب فی ذلك ان القدرة مستلزمة للاضافة الی
امر کلی لزوماً اولیا ذاتیا والی الجزئیات المندرجة تحت ذلك الکلی لزوماً ثانیاً
غیر ذاتی بل بسبب ذلك الکلی الاول والکلی الاول الذی یتعلق به القدرة لا یمکن
ان یتغیر فلهذا لا یتغیر القدرة به واما الجزئیات فقد یتغیر ولتغیرها یتغیر الا ما فا
الجزئیة العرضیة المتعلقة بها والی ما یتغیر بتغیر المضاف الیه مثل العلم فانه صفة
متقررة فی العالم الموصوف بها یلحقها اضافة الی المعلوم تتغیر بتغیر المعلوم فان
العلم بان زیداً لیس بموجود ثم یحدث زید یصیر العلم بان زیداً موجود فتتغیر
الاضافة والعلم المضاف معا فان العلم بشئ ما یختص الاضافة به حتی ان العلم المضا
الی معنی کلی لم یکف ذلك بان یکون علما بجزئی بل یکون العلم بالنتیجة علما مستانفا
یلزمه اضافة مستانفة وهیئة مستانفة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة
مخصوصة غیر العلم بالمقدمة وغیر هیئة تحققها الیس مثل القدرة التی هی هیئة واحدة
لها اضافات شتی واما ان لا تکون متقررة فی الموصوف بل مقتضیة لاضافة الی غیره مثل
کون الشئ یمینا وشمالا فانه اضافة محضة بخلاف القدرة والعلم فانه هیئة متقررة
فی الموصوف یتبعها اضافة لازمة ولاحقة فالموصوف بهما ذو هیئة مضافة لا ذو اضافة

محضة اذا عرفت هذا فلنرجع الى تقرير ما فى المتن فنقول صفات البارى تع وتقدس تنقسم الى اضافات لا وجود لها فى الاعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة فان هذه التعلقات صفات تع اضافات محضة لا وجود لها فى الاعيان وهذه الاضافات متغيرة متبدلة والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة وهى قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية فانهم جوزوا تغير صفاته لنا وجوه الاول ان تغير صفاته يوجب انفعال ذاته وذلك لان المقتضى لصفاته ذاته وتغير الموجَب دال على تغير موجِبه فانه يمتنع ان يكون الموجب للشئ باقيا والشئ منتفيا الثانى ان كل ما يتصف به البارى تع فهو صفة كمال لامتناع اتصافه تع بصفة النقص باتفاق العقلاء فلو خلا عن صفة الكمال يكون ناقصا وهو مح الثالث لو صح اتصافه تع بحادث لصح اتصافه تع به ازلا لانه لو قبل ذاته صفة محدثة لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة وذلك لانه لو لم يكن قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة عارضا فيكون الذات قابلة لتلك القابلية فان انتهى الى قابلية اخرى لازمة فهو المطلوب وان لم ينته الى قابلية لازمة لزم الدور او التسلسل وهما محالان فلا بد وان يكون قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة واذا كان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة فلا ينفك تلك القابلية عن الذات فصح اتصافه تع بالصفة المحدثة ازلا وصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة لان اتصاف الذات بالصفة نسبة بين الذات والصفة والنسبة متوقفة على وجود المنتسبين فصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة فان صحة الموقوف متوقفة على صحة وجود الموقوف عليه فيصح وجود الحادث فى الازل وهو مح لان الازل عبارة عن نفى الاولية والحدوث عبارة عن ثبوت الاولية صح والجمع بينهما مح فثبت ان كل ازلى لا يتصف بالحادث وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا فلو كان الله متصفا بالحوادث لا يكون

الفصل الثالث في التوحيد احتج الحكماء بان وجوب الوجود نفس ذاته فلو شارك فيه غيره
امتاز عنه بالتعين ويلزم التركيب والمتكلمون بانا لو فرضنا الهين لاستوت الممكنات بالنسبة
اليهما فلا يوجد شئ منها لاستحالة الترجيح بلا مرجح وامتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد
وايضا فان اراد احدهما حركة جسم فان امكن للآخر ارادة سكونه فليفرض وح اما ان يحصل
مرادهما او لا يحصل مراد واحد منهما وكلاهما مح او يحصل مراد احدهما وحده فيلزم
عجز الاخر وان لم يمكن فيكون المانع ارادة الاخر ويلزم عجزه والعاجز لا يكون الها ويجوز
التمسك فيه بالدلائل النقلية لعدم توقفها عليه **اقول** لما فرغ من الفصل
الثاني شرع في الفصل الثالث في التوحيد احتج الحكماء على انه ليس واجب الوجود الا واحدا
بان وجوب الوجود نفس ذات الله تع فلو شاركه في وجوب الوجود غيره امتاز عن الغير
بالتعين ويلزم التركيب فيكون ممكنا هف قيل فيه نظر لان الامتياز بالتعين لا يوجب
التركيب في الماهية اجيب بانه ما ادعى المص بان الامتياز بالتعين يوجب التركيب
في الماهية بل ادعى التركيب مطلقا وهو كذلك لانه لو شاركه غيره في وجوب
الوجود ووجوب الوجود نفس ذاته فلا بد وان يمتاز بتعين زائد على نفس وجوب
الوجود بالضرورة وح يكون واجب الوجود المعين فيه امران وجوب الوجود الذي
هو نفس ذاته والتعين الذي هو زائد عليه ولا يجوز ان يكون علة التعين ذاته
ولا لازم ذاته والا لم يتحقق اثنينية فيكون تعينه لامر غير ذاته وغير لازم ذاته
فيكون ممكنا هف قال الامام في بيان التوحيد على طريقة الحكماء الوجوب بالذات
لا يكون مشتركا بين اثنين والا لكان مغايرا لما به يمتاز كل واحد منهما عن الاخر
فيكون كل واحد منهما مركبا عما به الاشتراك وما به الامتياز فان لم يكن بين الجزئين ملازمة
كان اجتماعهما معلول علة منفصلة تعقل وان كان بينهما ملازمة فان استلزمت
الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير هف وان كان الوجوب مستلزما لتلك
الهوية فكل واجب هو فما ليس هو لم يكن واجبا فقيل عليه هذا بناء على كون
الوجوب وصفا ثبوتيا وهو باطل والا لكان اما داخلا في الماهية او خارجا عنها

وكلاهما بط لما تقدم ولانه لو كان ثبوتيا لكان مساويا فى الثبوت لسائر الماهيات ومخالفا لها فى الخصوصية فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا كان للوجوب وجوب آخر الى غير النهاية وان لم يكن واجبا كان ممكنا لذاته فالواجب لذاته اولى بان يكون ممكنا لذاته هف وايضا هو مبنى على كون التعين وصفا ثبوتيا زائدا وهو بط وايضا فهو معارض بان الواجب الوجود مساو للممكن فى الموجودية ومخالف له فى الوجوب فوجوده ووجوبه متغايران فاما ان لا يكون بينهما ملازمة وهو محال والا لصح انفكاك كل واحد منهما عن الآخر فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب وكلما كان كذلك استحال ان يكون واجبا لذاته او يكون بينهما ملازمة ويمتنع ان يكون كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر ضرورة امتناع الدور ويمتنع ان يكون الوجود مستلزما للوجوب والا فكل موجود واجب هف ولا جواب عنه الا قولنا الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظى فقط واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الوجوب بالذات مقولا على الواجبين بالاشتراك اللفظى فقط قال صاحب تلخيص المحصل ان لزم التركيب من تقدير كون الوجوب مشتركا بين الاثنين كان من الواجب ان يقتصر على ذلك لانه قد تبين ان كل مركب ممكن ثم قوله بعد ذلك فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير هف وفيه نظر لان الخلف انما يكون لو كان الواجب معلول الغير لا الوجوب اما اذا كان هويته مستلزمة لوجوبه وكان وجوبه محتاجا الى هويته لا يلزم كون الهوية معلولة للغير بل يلزم كون الهوية غير واجبة بانفرادها انما يكون واجبة بصفة يقتضيها ذاتها ولو قال فى الاول الوجوب صفة فهى غير واجبة بدون الموصوف بها فيكون معلول الغير حصل مقصوده والاعتراض عليه بكون الوجوب غير ثبوتى بط على مذهبه فانه نقيض اللاوجود المحمول على المعدم فالوجود يكون محمولا عليه قوله وان لم يكن الوجوب واجبا لكان ممكنا فالواجب لذاته اولى ان يكون ممكنا اعادة لما مضى وقدم الكلام عليه والمعارضة بكون الواجب مساويا للممكن فى الوجود فقد بينا ان اشتراكهما فى الوجود ليس بالتواطى

بل معلول علة ثالثة فالمراد بعدم الملازمة عدمها بالعلية والمعلولية وقوله وان كان بينهما ملازمة اى وان يكون احدهما علة للآخر فالمراد بها انها بالعلية والمعلولية تمت

والمهرب الذى هرب اليه اخيراً ان الوجوب بالذات مقول على الوجوبين بالاشتراك اللفظى لا ينجيه من هذه الحيرة فان من غاية التحير لا يدرى الى اى شئ يتادى كلامه ولا يبالى بالتناقض والتزام ما لا يخلصه من حيرته وكان من الواجب ان يقول كما قال غيره من الحكماء الواجب لذاته يستحيل ان يكون محمولا على الاثنين لانه اما ان يكون ذاتيا لهما او عرضيا لهما او ذاتيا لاحدهما وعرضيا للاخر فان كان ذاتيا لهما فالخصوصية التى بها يمتاز كل واحد من الاخر لا يكون داخلا فى الوجوب الذى هو المعنى المشترك والا فلا امتياز فهو خارج مضاف الى المعنى المشترك فان كان فى كل واحد منهما كان كل واحد منهما ممكنا من حيث هو موجود ممتاز عن الاخر وان كان فى احدهما فهو ممكن وان كان عرضيا لهما او لاحدهما فعروضه فى ذاته لا يكون واجبا الا بالغير فالواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط لانا قد بينا ان المعنى المشترك لا يوجد فى الخارج من حيث هو مشترك من غير مخصص يزيل اشتراكه فان قيل المخصص سلبى وكل واحد منهما مختص بانه ليس هو الاخر قلنا سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وح يكون كل واحد هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وفيه كفاية وجه اخر يدل على نفى الشريك ان الوجود الخاص المتصف بالوجوب الذاتى لا يكون مشتركا بين اثنين بل هو واحد حقيقى لانه لو كان مشتركا بين اثنين فان كان تمام حقيقتهما يكون الخصوصية التى يمتاز بها كل واحد منهما عن الاخر خارجة عن حقيقتهما المشتركة مضافة اليهما فان كانت فى كل واحد منهما كان كل واحد منهما من حيث هو موجود ممتاز عن الاخر ممكنا فلا يكون كل واحد منهما واجبا وايضا لا يكون خصوصية احدهما لازمة للحقيقة من حيث هى هى بالضرورة والا لامتنع التحقق بدونها فيفتقر ما له تلك الخصوصية فى تلك الخصوصية الى غيره فلا يكون واجبا وايضا لو كانت علة الخصوصية الذات من حيث هى لم يوجد منها الا واحد ولكان متخصصا قبل تلك الخصوصية لان العلة يجب ان تتخصص وتتعين قبل المعلول فيكون لها خصوصية اخرى ويلزم الدور او التسلسل او افتقار احدهما فى الخصوصية الى غيره فيلزم الامكان وان كانت علة الخصوصية الغير يلزم امكانه

وان كان داخلا في حقيقتهما يلزم ان يكون كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهو محال وان كان خارجا عنهما فان لم يكن عارضا لهما لم يكن واحد منهما واجب الوجود وان كان عارضا لهما وكل عارض محتاج الى معروضه وكل محتاج الى معروضه فهو ممكن فلا يكون الواجب واجبا هف وايضا يلزم ان يكون لكل واحد منهما ماهية ووجود عارض لهما فلم يكن واحد منهما واجبا لما عرفت ان الواجب لا يكون له وجود وماهية وجه آخر في بيان التوحيد على طريقة الحكيم مسبوق بتقرير مقدمتين احديهما ان الشيئين قد يختلفان بالاعتبار كالعاقل والمعقول اذا كان العاقل يعقل ذاته وقد يختلفان بالاعيان والمختلفان بالاعيان قد يتفقان في امر عارض كهذا الجوهر وهذا العرض في الوجود وقد يتفقان في امر مقوم لهما كزيد وعمرو في الانسانية والمختلفان في الاعيان المتفقان في امر مقوم لهما مشتملان بالضرورة على امرين اجتمعا فيه احدهما ما يختلف فيه والثاني ما يتفق فيه واجتماعهما اما مع امتناع انفكاك من احد الجانبين وهو اللزوم او مع جواز الانفكاك وهو العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون ما يتفقان فيه لازما لما يختلفان به فيكون للمختلفين لازم واحد وهذا غير منكر كالحيوان اللازم للناطق والاعجم واما ان يكون ما يختلفان به لازما لما يتفقان فيه فيكون الشيء الواحد يلزمه مختلفان متقابلان وهذا منكر فانه يمتنع ان يكون الحيوان ناطقا واعجم معا لاستحالة التقابل بين لازمي الشيء الواحد لاستلزام التقابل التنافي بين اللازم والملزوم واما العروض فاما ان يكون ما يتفقان فيه عارضا لما يختلفان به وهذا ايضا غير منكر كالوجود العارض لهذا الجوهر وهذا العرض عند اطلاق هذا الموجود وذاك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية واما ان يكون ما يختلفان به عارضا لما يتفقان فيه وهذا ايضا غير منكر كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا فيه من الشخصية وثانيتهما ان ماهية الشيء قد يجوز

---

حقيقتهما لا يقع عن الشركة بين اثنين وعلى تقدير كونه نفسها

اذا كان وجود الواجب من الصفات الوجودية الذاتية

لا يجوز ان يكون وجود عين ماهيته عندهم تحقيق

فيما تماثلهما باعتبار الاشارة لانها لا توجد ان في الاعيان الا بواسطة الاشارة لان مطلق الجوهر والعرض كليان لا وجود لهما في الخارج والثاني لذلك فلذلك بالاشارة يتوقف البحث تحرير

فانها مقومة للشخص وان كانت تمام ماهية للنوع تحرير

ان يكون

هذا بناء على ان الجسم ليس بمرئ وانما المرئى السطوح والالوان عندهم

ان يكون سببا لصفة من صفاته كالاثنينية التى هى سبب لزوجيتها وان صفة الشئ قد يكون
سببا لصفة اخرى له مثل الفصل للخاصة كالناطقية للمتعجبية ومثل الخاصة للخاصة
كالمتعجبية للضاحكية ومثل العرض للعرض كالملون للمرئى ولكن لا يجوز ان يكون الصفة
التى هى الوجود للشئ انما هى بسبب الماهية التى ليست هى الوجود او بسبب صفة اخرى
لان السبب متقدم فى الوجود ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود فان سائر الصفات
انما توجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز ان يكون
الماهية سببا لسائر الصفات وان يكون بعضها سببا لبعض ولم يجز ان يكون شئ منها
سببا للوجود اذا عرفت ذلك فنقول قد ثبت ان واجب الوجود موجود وانه موجد
للوجود الممكن وانه انما يكون موجدا للشئ اذا كان متعينا لان الشئ الغير المتعين
لا يوجد فى الخارج وما لا يوجد فى الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان واجب
الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود اى تعينه عين كونه واجب
الوجود فلا واجب وجود غيره وهذا هو المط وان لم يكن تعينه لذلك اى لانه
واجب الوجود اى ان لم يكن تعينه ذلك عين كونه واجب الوجود بل تعينه لامر آخر
اى تعينه غير كونه واجب الوجود فهو معلول الغير لانه ان كان واجب الوجود لازما
لتعينه كان الوجود الواجب لازما لماهية غيره او لازما لصفة غيره لان التعين
اذا كان غير واجب الوجود يكون ماهية او صفة لماهية وعلى التقديرين يلزم من كون
الوجود الواجب لازما لتعينه كون الوجود الواجب لازما لماهية غيره او لازما لصفة
غيره وهو مح لانه ح يلزم ان يكون الوجود بسبب ماهية غيره او بسبب صفة اخرى
لها لان اللزوم بين الشيئين لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا
مساويا للازم او لجزء منه او كانا معلولى علة واحدة وعلى تقدير كون الوجود
الواجب لازما للتعين يمتنع ان يكون علة للتعين لان العلة يجب ان تتعين قبل المعلول
ويمتنع ان يتعين الوجود الواجب قبل تعينه وعلى التقديرين الاخرين وهو ان يكون
الملزوم علة للازم او جزءا من علته او يكون الملزوم واللازم معلولى علة واحدة

يلزم ان يكون واجب الوجود معلولا وهو مح وان كان واجب الوجود عارضا لتعينه فهو
اولى بان يكون معلولا ايضا لان العارض للشئ مفتقر الى ذلك الشئ والمفتقر الى الغير
معلول ولانه اذا كان واجب الوجود عارضا للتعين لا يكون علة لتعينه والا لكان
لازماله فيكون تعينه لغيره فيتضاعف الافتقار فيكون اولى بان يكون معلولا وان كان التعين
لازما لواجب الوجود فهو معلول ايضا لانه لا يجوز ان يكون واجب الوجود علة
لتعينه لان العلة يجب ان تتعين قبل المعلول ويمتنع ان يتعين الوجود الواجب قبل
تعينه فيكون واجب الوجود المتعين معلولا وان كان التعين عارضا للوجود الواجب
فهو معلول ايضا لانه لا يجوز ان يكون الوجود الواجب علة لتعينه والا يلزم تقدمه
على تعينه بالتعين ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول بالتعين ولا ان يكون
التعين علة لمعروضه والا لكان لازما له لا عارضا فتعين ان يكون واجب الوجود
المتعين معلولا لغيره ثم التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث
هو طبيعة عامة وح اما ان يخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك
التعين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين
بعد تخصصها فان كان الاول فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده
وهذا مح وان كان الثانى فالكلام فى التعين السابق كالكلام فى التعين المعلول
ولما بطل الاقسام الاربعة الحاصلة من كون تعين واجب الوجود غير كونه واجب الوجود
تعين كون تعين واجب الوجود عين كونه واجب الوجود فيكون واجب الوجود
واحدا وهو المط واحتج المتكلمون على نفى الالهين بوجهين احدهما انه لو فرض
الهان لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما اى يكون جميع الممكنات مقدورة بالنسبة
الى كل واحد منهما لان علة المقدورية الامكان فان الامتناع والوجوب يخلان المقدورية
والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا لكل واحد
منهما فيكون كل منهما قادرا على جميع الممكنات فلا يوجد شئ من الممكنات لانه اذا وجد
شئ من الممكنات فاما ان لا يكون واحد منهما مؤثرا فيه او يكون احدهما مؤثرا فيه دون

فاذا لم يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة صح

الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اما على تقدير ان لا يكون واحد منهما مؤثرا فقط لانه يلزم ترجيح
احد طرفي الممكن بلا مرجح واما على تقدير ان يكون المؤثر احدهما فقط فلانه لما كان ذلك
الممكن الواقع نسبته الى كل منهما على السواء فوقوعه باحدهما دون الاخر يكون ترجيحا بلا مرجح
فثبت انه لو وجد شيء من الممكنات على تقدير ان لا يكون واحد منهما مؤثرا فيه دون الاخر
لزم الترجيح بلا مرجح واللازم بط لاستحالة الترجيح بلا مرجح فلا يوجد شيء من الممكنات
وان كان كل واحد منهما مؤثرا فيه يلزم اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد بالشخص
فلا يوجد شيء منها فثبت انه لو فرض الهان لا يوجد شيء من الممكنات واللازم باطل
فالملزوم مثله فالاله واحد وهو المط الثاني انا لو فرضنا الهين فان اراد احدهما
حركة جسم فان امكن للاخر ارادة سكونه فلنفرض ذلك فانما هو ممكن لا يلزم م
من فرض وقوعه مح والا لكان ممتنعا لا ممكنا وح اما ان يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد
متحركا وساكنا وهو مح او لا يحصل مراد كل واحد منهما فيكون الجسم الواحد لا متحركا و لا
ساكنا وهو مح او يحصل مراد احدهما وحده فيلزم عجز الاخر فعجزه ان كان ازليا يكون
محالا لان العجز انما يعقل عما يصح وجوده ووجود المخلوق في الازل مح فالعجز عنه
ازلا مح وان كان حادثا فهو ايضا مح لان هذا انما يعقل لو كان قادرا في الازل
ثم زال قدرته وذلك يستدعي زوال القديم وهو مح وان لم يمكن للاخر ارادة
سكونه فيكون المانع ارادة الاخر فيلزم عجزه والعاجز لا يكون الها لما ذكرنا ولانه
اذا كان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره
فح يصح من هذا فعل الحركة لولا الاخر ومن الاخر فعل السكون لولا هذا فما لم يقصد
احدهما الى الفعل لا يتعذر على الاخر القصد الى ضده لكن ليس تقدم احدهما على الاخر
اولى من العكس فاذا يستحيل ان يصير قصد احدهما مانعا للاخر من القصد ويجوز
التمسك في اثبات التوحيد بالدلائل النقلية لان صحة الدلائل النقلية غير متوقفة
على ان الاله واحد قال الباب الثاني في صفاته تع وفيه فصلان الفصل الاول
في الصفات التي يتوقف عليها افعاله وفيه مباحث الاول في القدرة اتفق المتكلمون على انه

وانه باطل لما بينا من امتناع مقدور واحد من قادرين تقرير

او يكون احدهما مؤثرا فيه مع

فلا يكون قادرا كاملا فلا يكون الها تقرير

تعالى قادر لانه لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره على شرط حادث لزم قدم العالم وان توقف فاما ان يتوقف على وجوده فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها وهو محال او على ارتفاعه فيلزم حوادث متعاقبة لا اول لها وهو ايضا محال لان جملة ما حدث الى زمان الطوفان اذا اطبقت بما مضى الى يومنا فان لم يكن في الثاني ما لا يكون بازائه في الاول شيء يساوى الزائد الناقص وان كان انقطع الاول والثاني انما زاد عليه بقدر متناه فيكون متناهيا قيل تخلف عنه العالم لامتناع وجوده ازلا قلنا وجوده ساكا من الموجب لم يكن ممتنعا سلمناه لكن كان من الممكن ان يتقدم وجوده قبل الجملتان غير موجودتين فلا يتوصفان بالزيادة والنقصان وينتقض بالزمان قيل لم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا مختارا قلنا لان كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر الى موثر وكل مفتقر محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون حالة البقاء لاستحالة ايجاد الموجد فبقى اما ان يكون حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر **اقول** لما فرغ من الباب الاول شرع في الباب الثاني في صفاته اى الثبوتية وذكر فيه فصلين الاول في الصفات التي يتوقف عليها افعاله الثاني في سائر الصفات الفصل الاول فيه اربعة مباحث الاول في القدرة الثاني في انه تعالى عالم الثالث في الحيوة الرابع في الارادة المبحث الاول في القدرة ذهب جميع المليين الى تاثيره تعالى في ايجاد العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره في وجود العالم بالايجاب على معنى ان العالم لازم لذاته كتاثير الشمس بالاضاءة فانه لازم لذاتها واثبات القادرية مبنى على حدوث العالم وابطال حوادث لا اول لها والقادر هو الذي يصح ان يصدر منه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة وانما يترجح احد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الارادة او عدمها الى القدرة والفلاسفة لا ينكرون ذلك انما الخلاف في ان الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن مقارنة حصوله معهما او لا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا الى انه يمكن

بل يجب حصوله مع اجتماعهما ولقولهم بازلية العلم والقدرة وكون الارادة علما
خاصا حكموا بقدم العالم والمتكلمون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل معهما بل قالوا
الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما ولذلك قالوا بوجوب الحدوث لان الداعي الذي هو
ارادة جازمة لا يدعو الا الى المعدوم والعلم به بديهي والحجة على انه تع قادر بان
وجود العالم بعد عدمه ينافي كون تأثيره في العالم بالايجاب والاول ثابت لما
ثبت ان العالم حادث فانتفى الثاني بيان المنافاة انه تع لو كان موجبا بالذات
ولم يتوقف تأثيره في وجود العالم على شرط حادث لزم قدم العالم سواء توقف
وجوده عنه على شرط قديم او لم يتوقف على شرط اصلا ضرورة امتناع تخلف
الاثر عن المؤثر التام وان توقف تأثيره في وجود العالم على شرط حادث فاما
ان يتوقف على وجود شرط حادث او على ارتفاعه فان توقف تأثيره في وجود العالم
على وجود شرط حادث فينتقل الكلام اليه ويلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية
لها وهو مح وان توقف تأثيره في وجود العالم على ارتفاع شرط حادث فيلزم
حوادث متعاقبة منقضية لا الى اول وهو مح ايضا لان جملة ما حدث من الحوادث
المتعاقبة الى زمان الطوفان اذا طبق بما مضى من الحوادث الى يومنا فان لم يكن
في الثاني اي فيما مضى الى يومنا ما لا يكون من الحوادث بازائه في الاول اي في جميع
ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان شئ من الحوادث يساوي الزائد
اي الثاني الناقص اي الاول فان الثاني زائد على الاول بمقدار ما مضى من الطوفان
الى يومنا فيكون الكل مساويا لجزئه وهو مح وان كان في الثاني ما لا يكون بازائه
في الاول شئ انقطع الاول فيلزم تناهيه والثاني زائد على الاول بمقدار متناه
فيكون الثاني ايضا متناهيا لان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فان قيل
لا نم ان البارئ تع لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تأثيره على شرط حادث لزم قدم
العالم قوله لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام قلنا لا نم فان تخلف الاثر
عن المؤثر انما يمتنع اذا كان الاثر ممكنا وهو ممنوع فان وجود العالم في الازل

ممتنع لما بينا انه لو وجد العالم في الازل لكان اما متحركا او ساكنا وكل منهما ممتنع فوجوده
في الازل ممتنع فتخلف الاثر عن المؤثر لامتناع وجوده ازلا فان صحة صدور الاثر
عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر امكان الاثر اجيب بانا لا نسلم ان وجود العالم
في الازل من الموجب لم يكن ممتنعا بل وقوع العالم بالقدرة والاختيار في الازل ممتنع
سلمنا امتناع وجود العالم في الازل لكن كان من الممكن ان يتقدم وجوده على ما وجد
بمقدار يوم فانه لو وجد قبل ان يوجد بمقدار يوم لم يصر بذلك ازليا فكان يجب
ان يوجد قبل ان يوجد لوجود المؤثر التام وانتفاء المانع قيل لا نسلم انه اذا كان
الباري موجبا وتوقف تأثيره على انتفاء وجود حادث يكون محالا قوله لانه يلزم
منه حوادث متعاقبة لا الى اول قلنا مسلم لزومها قوله وهو ممتنع قوله
لان جملة ما حدث الى قوله متناه قلنا ان هذا الدليل انما يتم لو كان الجملتان
موصوفتين بالزيادة والنقصان وهو ممنوع فان الجملتين غير موجودتين لان احادهما
توجد على سبيل التعاقب والتقضي فلا توصفان بالزيادة والنقصان فان الزيادة
والنقصان من اوصاف الموجودات لا المعدومات ونوقض قولهم الجملتان غير
موجودتين فلا توصفان بالزيادة والنقصان بالزمان فان اجزاءه غير مجتمعة في الوجود
لكونه غير قار الذات مع انه يوصف بالزيادة والنقصان اذ يصح ان يقال زمان دورة
تامة لفلك زحل ازيد من زمان دورة تامة لفلك المشتري وزمان دورة تامة
لفلك القمر انقص من زمان دورة تامة لفلك الشمس ولقائل ان يقول بيان امتناع
حوادث متعاقبة لا الى اول متوقف على تطبيق الجملتين وتطبيق الجملتين ممنوع لا لان
الجملتين لا توصفان بالزيادة والنقصان بل لان الجملة من حيث هي غير موجودة فان
الموجود ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق في اجزائها اصلا فان قيل
ما ذكرتم من الحجة لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولم يقتض ان يكون
الواجب الوجود هو القادر لم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا مختارا بان يكون الواجب
لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما ليس بجسم ولا جسماني قادرا مختارا

لا لان وجوده كان موقوفا على وجود الاخر فان وجوده كان يتوقف على امكان الاخر ... ان لا يكون الشيء دهريا او بعيدا او عرضيا متحركا ... من الممانعات عن الاخر ... ممتنع فان وجوده ساكنا في الازل

اي سلمنا بطلان القسمين الاولين اعني قدم العالم او اجتماع الحوادث الغير المتناهية في الوجود لكن لا نم استحالة القسم الثالث وهو انه اذا كان ... مجرى

لا لان ثبوت الوصف للموصوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه وما كانت الجملتان غير موجودتين في الخارج امتنع اتصافهما بالزيادة والنقصان

وذلك القادر المختار هو الذى اوجد العالم بالقدرة والاختيار قلنا لم لا ان كل ماسوى
الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر الى مؤثر محدث لان تأثير المؤثر فيه
بالايجاد لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فبقى ان يكون تأثير المؤثر
فيه اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر واذا كان
الوسط حادثا لا يمكن ان يكون اثرا للموجب القديم الا بتوسط حوادث متعاقبة
لا الى اول وهو محال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون تأثير الموجب فى ذلك الوسط
حال الوجود قوله لاستحالة ايجاد الموجود قلنا لا لانه يلزم ايجاد الموجود وانما
يلزم ذلك لو كان تأثيره حال الوجود فى الاثر الموجود وليس كذلك بل تأثير المؤثر
حال الوجود فى الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم بل فى الماهية
من حيث هى هى بان يوجدها فان قيل فعلى هذا يلزم الواسطة بين الوجود والعدم
وهو محال اجيب بانه ليس للماهية حال غير حال الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة
لكن الماهية من حيث هى غير الماهية من حيث هى موجودة او معدومة وان كانت
لا تخلو عن احدهما وتأثيره حال الوجود فى الماهية من حيث هى بان يحققها اى يوجدها
لا ان يحقق وجودها فان قيل اذا كانت الماهية لا تخلو عن الوجود والعدم فتأثير
المؤثر لا يخلو عن احدى الحالتين فيلزم المحذور اجيب بان المراد بحال الوجود زمان
وجود الاثر او آن وجوده ولا محذور فى ان يؤثر المؤثر فى الاثر زمان وجود الاثر
او آن وجوده لان الاثر لا يتأخر عن المؤثر بالزمان بل هما فى الزمان معا لكن الاثر
بالذات متأخر عن المؤثر فتأثير المؤثر فى الاثر الذى هو بالذات متأخر عن المؤثر
وبالزمان معه فلم يحصل للاثر حالة غير حال الوجود والعدم ولا يلزم من تأثير
المؤثر فيه حال الوجود ايجاد الموجود لان الوجود وان كان مع المؤثر بالزمان
فهو بالذات متأخر وايضا التسلسل فى حوادث متعاقبة متسلسلة لا الى اول غير
ممتنع **قال** احتج المخالف بوجوه الاول ان المؤثر فى العالم ان استجمع الشرائط
وجب الاثر والا لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم يستجمع امتنع

الشهور ان القادر هو الذى ان شاء
فعل وان شاء ترك ومعناه انه يمكن
من الفعل والترك اى يصح كل منهما عنه
بحسب الدواعى المختلفة وهذا لا ينافى
لزوم الفعل عنه عند خلوص الداعى
بحيث لا يصح عدمه ووقوعه ولا يلزم
عدم الفرق بينه وبين الموجب لانه
الذى يجب عنه الفعل نظرا الى ذاته

بحيث لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق
انه ان شاء ترك كالشمس فى الاشراق
والنار فى الاحراق
مقاصد

واجيب بان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر كالجائع يختار احد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه والهارب من السبع يسلك احد السبيلين بلا مرجح وليس ذلك كحدوث الحادث بلا سبب اصلا فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما وبان المؤثر استجمع شرائط المكنة ووجود الفعل موقوف على تعلق الارادة الثانى ان اقتدار القادر نسبة فيتوقف على تميز المقدور فى نفسه المتوقف على ثبوته فيلزم الدور ونوقض بالايجاب ثم اجيب بان التميز فى علم القادر لا فى الخارج الثالث المقدور لا يخلو من وجود او عدم والحاصل واجب والمقابل له ممتنع فانتفت المكنة واجيب بان المكنة حاصلة فى الحال من الايجاد فى الاستقبال او حاصلة فى الحال بالنظر الى فانه مع عدم الالتفات الى ماهو عليه الرابع الترك نفى محض وعدم مستمر فلا يكون مقدوراً وفعلا واجيب بان القادر هو الذى يصح منه ان يفعل وان لا يفعل لا ان يفعل الترك اقول احتج المخالف اى القائل بان الواجب تعالى موجب لذاته لا قادر بوجوه اربعة الاول ان المؤثر فى وجود الشئ ان استجمع جميع ما لابد منه فى المؤثرية من الشرائط وجوديا كان او عدميا وجب الاثر لانه لو لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه اذا لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط يكون ممكنا اذ لا وجه للامتناع مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط واذا كان ممكنا يكون فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم يستجمع المؤثر الشرائط المعتبرة فى المؤثرية امتنع منه وجود الاثر لامتناع وجود المشروط عند عدم الشرط واجيب اولا بان المؤثر المستجمع للشرائط المعتبرة فى المؤثرية لا يجب اثره بل يكون تارة مصدراً للاثر وتارة لا يكون من غير تغير حاله البتة فى الحالتين فلا يمتنع التراجح قوله لكان فعله تارة وتركه تارة اخرى ترجيحا بلا مرجح وهو ممتنع قلنا لا نسلم استحالة ذلك فان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير ترجيح احدهما على الآخر

لان الحوادث السابقة المتسلسلة ليس المتقدم منها علة للمتاخر بل شرط فلا يمتنع تحرر

وفيه بحث فانه يجوز ان يكون فعله اولى لاستجماع شرائط المؤثرية فلا يلزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح الذى هو المح تمت

فهذا الجواب كان فى التزام تخلف المعلول عن العلة التامة المستجمعة للشرائط واستحالته بينة تمت

كان الجائع

كما ان الجايع يختار احد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه من غير ترجيح احدهما على الاخر
وكذلك الهارب من السبع او العدو يسلك احد السبيلين المتساويين بلا مرجح قوله
وليس في ذلك اشارة الى جواب اعتراض تقريره الاعتراض ان تجويز ترجيح احد الامرين المتساويين
بلا مرجح يفضي الى تجويز حدوث الحادث بلا سبب فينسد باب اثبات الصانع
تقرير الجواب ان ترجيح القادر احد مقدوريه المتساويين بلا مرجح ليس مثل حدوث
الحادث بلا سبب فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما فانا نعلم ببديهة العقل
امتناع حدوث الحادث بلا سبب بخلاف ترجيح القادر احد مقدوريه بلا
مرجح فان بديهة العقل شاهدة بجواز ذلك وقد تحقق وقوعه والحق ان ترجيح
احد الامرين المتساويين بلا مرجح مح سواء كان في حدوث الحادث او في احد
مقدوري القادر وتخصيص احدهما بالجواز والاخر بالامتناع ترجيح بلا مرجح والمختار
هو الذي يكون فعله تبعا للارادة وداعية والداعي يكفي في الترجيح والجايع والهارب
لم يختر كل منهما احد المتساويين من غير ترجيح بل غايته ان الترجيح غير معلوم وعدم
العلم لا يقتضي عدم الوقوع والجواب ثانيا بان المؤثر استجمع شرائط المكنة فلا
يمتنع الفعل عنه ووجود الفعل متوقف على تعلق الارادة به فلا يلزم ترجيح بلا
مرجح فانه لما تعلق الارادة به حدث على سبيل الوجوب والوجوب بالقدرة
والارادة لا ينافي تمكنه من الفعل والترك واستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة
وحدها فان وجوب الفعل باعتبار القدرة والداعي وتمكنه من الفعل والترك
بالنسبة الى القدرة وحدها الثاني ان اقتدار القادر نسبة بين القادر والمقدور
فيجب ان يتميز المقدور عن غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال اختصاصه
بتلك النسبة دون غيره فثبت ان المقدور يجب تميزه عن غيره وكل متميز
ثابت فاذا تعلق القدرة بالمقدور يتوقف على ثبوته في نفسه وثبوت المقدور
متوقف على القدرة عليه فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل بالايجاب فانه لو كان
هذا الدليل صحيحا يلزم ان لا يكون المؤثر موجبا لان ايجاب المؤثر في الاثر نسبة

لان ذلك ليس وقوع الممكن بلا سبب لان السبب المختار موجود فيه بل ترجيح السبب المختار احد مقدوريه على الاخر وانه غير مح منه

اي وجود الممكن وعدمه نظرا الى ذاته على السوية فان ترجح الوجود على عدمه بلا سبب يحكم ببديهة العقل امتناعه اذا كان وجود الممكن وعدمه متساويين وبين بالنسبة الى السبب فترجيح احد المتساويين ليس بمحكم ببديهة العقل كاختيار الجايع احد الرغيفين ولا بد للمتكلم من ان يجوز الترجيح بلا مرجح منه

وترجيح الارادة احد المقدورين

على الاخر ليس بعلة اخرى بل يعود الى الارادة

على تقدير

ثانيه على ان ترجيح احد المتساويين في اي موضع كان بلا مرجح محال يعني ان فعل المختار انما يكون لمرجح وهو الداعي الى الفعل دون تركه لنفع الفعل وبين ابطال ان الجايع والهارب ان سلم عدم كون الارادة عنهما مرجحة يجوز ان يفعلا بترجيح غايته انه لا نعلمه وهو بعينه ثم يضاف الحق والدال على الامتناع عن الجميع الهارب والجايع فيتحققنا منه

بين الموجب والاثر فيجب ان يتميز الاثر عن غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت ان الاثر يجب تميزه عن غيره وكل متميز ثابت فاذا الايجاب يتوقف على ثبوت الاثر في نفسه وثبوت الاثر في نفسه متوقف على الايجاب فيلزم الدور ثم اجيب عنه بان تميز المقدور عن غيره انما هو في علم الفاعل لا في الخارج وكل متميز ثابت في العلم لا في الخارج وثبوته في العلم غير موقوف على القدرة عليه بل ثبوته في الخارج موقوف على القدرة عليه فانفك الدور الثاني المقدور لا يخلو عن وجود او عدم فلو كان المؤثر قادرا فتمكنه بالضرورة حال حصول احد الطرفين ضرورة امتناع الخلو عن الوجود والعدم واللازم باطل لان الحاصل من الطرفين سواء كان وجودا او عدما وجب واذا كان الحاصل من الطرفين واجبا كان الطرف المقابل للحاصل ممتنعا فلا يكون المكنة حال حصول احد الطرفين متحققة لاستحالة المكنة من الواجب والممتنع واجيب بان ما ذكرتم يقتضي نفي المكنة حال حصول احد الطرفين ونحن لا نقول بالمكنة من الطرفين حال حصول احدهما بل نقول المكنة حاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال او نقول المكنة حاصلة في الحال بالنظر الى ذات المقدور مع عدم الالتفات الى ما هو عليه من وجود او عدم فان المقدور من حيث ذاته من غير التفات الى ما هو عليه من وجود او عدم ممكن والمكنة حاصلة بالنسبة الى الممكن ومع ما عليه من الوجود او العدم واجب او ممتنع والمكنة غير حاصلة بالنسبة الى المقدور من حيث هو موجود او معدوم فانه من حيث هو موجود او معدوم واجب او ممتنع وكل منهما غير مقدور لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع فان القادر متمكن من ايجاد ذات المقدور لا من ايجاد ذات المقدور الموجود او المعدوم قيل على الاول ان المكنة الحاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال مح لان الحصول في الاستقبال مح لان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال وحصول الاستقبال في الحال مح فالحصول في الاستقبال مح لان امتناع الشرط مستلزم لامتناع المشروط فلا يكون الحصول في الاستقبال مقدورا فلا يمكن المكنة

في الحال

في الحال من الايجاد في الاستقبال والجواب انا لا نم ان شرط الحصول في الاستقبال حصول
الاستقبال في الحال بل شرط الحصول في الاستقبال حصول المكنة في الحال من الايجاد
في الاستقبال واجتماع المكنة في الحال من الفعل في الاستقبال مع عدم وقوع الفعل في الحال
ممكن في الحال فان حصول المكنة في الحال مع حصول الفعل في الاستقبال ممكن لا معا
ومع حصول الفعل في الحال ممتنع الاجتماع والمعترض جمع بين الحصولين حصول المكنة
وحصول الفعل في الحال فيلزم المحال الرابع لو كان المؤثر قادرا لكان الفعل والترك
مقدورين لان القادر يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك واللازم باطل لان
الترك غير مقدور لانه نفي محض وعدم مستمر والنفي المحض والعدم المستمر لا يكون
مقدورا وفعلا واجيب بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح منه ان لا يفعل
لا ان يفعل الترك فان انتفاء الفعل غير فعل الضد اي غير فعل الترك **قال** فرع انه
تع قادر على كل الممكنات اذ الموجب للقدرة ذاته ونسبته الى الكل على السواء والمصحح
للمقدورية هو الامكان المشترك بين الجميع وقالت الفلاسفة انه تع واحد لا يصدر
عنه الا الواحد وقد سبق القول عليه وقال المنجمون مدبر هذا العالم هو الافلاك
والكواكب لما نشاهد من ان تغيرات الاحوال مترتبة على تغيرات احوال الكواكب واجيب
بان الدوران لا يقطع بالعلية لتخلفها عنه في المتضايفين وجزء العلة وشرطها
ولازمها وقالت الثنوية انه لا يقدر على الشر والا لكان شريرا والتزم وقال
النظام انه تع لا يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل والحاجة وجوابه انه لا قبيح
بالنسبة اليه وان سلم فالمانع حاصل لا ان القدرة زائلة وقال البلخي انه لا يقدر
على مثل فعل العبد لانه طاعة او سفه او عبث واجيب بان هذه امور اعتبارية تعرض
للفعل بالنسبة الى العبد وقال ابو علي وابنه انه تع لا يقدر على نفس مقدور العباد
والا لو اراده وكرهه العبد لزم وقوعه ولا وقوعه للداعي والصارف واجيب بان
المكروه لا يقع اذا لم يتعلق به ارادة اخرى **اقول** لما ذكر انه تع قادر على كل الممكنات
خلافا للفرق ستشير اليهم والى تفصيل مذاهبهم لنا ان الموجب للقدرة ذاته ونسبته

اذ لا فرق بين قولنا لم يكن مؤثرا وبين قولنا اثر اثرا عدميا

ونقول لا نم ان الترك ليس مقدورا للقادر قوله فان الترك نفي محض وعدم مستمر قلنا نم فان الترك هو الامساك عن الفعل وهو امر وجودي

ونقول لا نم ان العدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا فان عدم المعلول مستند الى عدم علته كما ان وجوده مستند الى وجودها

الى كل الممكنات على السواء اذ لو اختص قادريته بالبعض دون البعض افتقر ذاته في كونه قادراً
على البعض دون البعض الى مخصص وهو مح والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك
بين جميع الممكنات لان ما عدا الامكان منحصر في الوجوب والامتناع وهما يحيلان
المقدورية قيل للقائل ان يقول اعرفت بالبديهة ان المخصص مح ههنا ام بالدليل
فان قلت بالبديهة فقد كابرت فان قلت بالدليل فاين الدليل غاية ما في الباب
ان يقول نحن ما نعرف جواز ثبوت المخصص او امتناعه والحق ان يقال استناد كل
الممكنات الموجودة اليه تع دليل على انه قادر على الكل وقالت الفلاسفة انه تع
واحد لا يصدر عنه الا واحد وقد سبق القول عليه حجة وجواباً ولقائل ان يقول
لهم على وجه الالزام انه تع هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق عندكم ففيه
حيثيتان فيجوز ان يصدر عنه اكثر من واحد لا يقال الوجود المطلق اعتباري
والامر الاعتباري لا يكون مؤثراً لانا نقول الامر الاعتباري وان لم يجز ان يكون
مؤثراً لكنه جاز ان يكون شرطاً لتاثير المؤثر كما ذكرتم في الصادر الاول فانكم
جوزتم ان يكون الامكان والوجوب بالغير اللذان من الامور الاعتبارية شرطاً
لتاثير المؤثر وباعتبارهما يصدر من الواحد الكثير وقال المنجمون مدبر هذا العالم
اي عالم العنصريات وهو ما تحت فلك القمر هو الافلاك والكواكب واوضاعها
لما نشاهد من ان تغيرات احوال هذا العالم مرتبطة بتغيرات احوال الكواكب واوضاعها
واجيب عنه بان غاية ما ذكرتم ان تغيرات احوال هذا العالم مرتبة على تغيرات احوال
الكواكب واوضاعها وهو الدوران والدوران لا يقطع بعلية المدار للدائر لتخلف
العلية عن الدوران في المتضايفين فان كلا من المتضايفين مرتب على الاخر وجوداً وعدماً
فيكون الدوران ثابتاً بينهما مع ان احدهما ليس بعلة للاخر وكذا الدوران ثابت
بين جزء العلة وشرطها ولازمها وبين المعلول والمشروط والملزوم اذا كان جزء
العلة وشرطها ولازمها مساوية في الوجود للمعلول والمشروط والملزوم مع ان
جزء العلة وشرطها ولازمها ليس بعلة وقالت الثنوية والمجوس انه تع لا يقدر

قوله فيكون انه تع قادرا على جميع الممكنات وفيه نظر لانا لا نم ان نسبة ذاته الى جميع الممكنات على السوية لم لا يجوز ان يقتضي ذاته تعلق قدرته ببعض الممكنات دون بعض لا لمخصص سلمنا لكن لا نم ان المقدورية صفة ثبوتية حتى يحتاج الى المصحح سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون للممكنات كل ماهية مغايرة لماهية اخرى بالحقيقة لا يكون جميع الممكنات مشتركة في صحة المقدورية عبدي

فلا يلزم المط وهو كونه تع قادرا على جميع الممكنات

قوله فيعلم قدرته اراد ان يعبر الى المخالفين في قدرته تع للممكنات

ولا يخفى عليك ان ذكر مذهب الفلاسفة هنا غير مناسب لان البحث متفرع على كونه تع قادرا والفلاسفة لا يكون ذلك الجعل

اي من الصادر الاول الكثرة العقل الثاني والفلك الاول فان العقل الثاني يصدر من العقل الاول من جهة وجوبه بالغير والفلك الاول يصدر من جهة امكانه بالذات عند الفلاسفة كما هو مقرر في موضعه

كما ان الليل والنهار لان كوكب النهار اذا طلع وجد النهار واذا غرب وجد السبب مع العلية والدوران ثابت الاثر على ما له صلوح العلية ولا يكون علة

على الشر

على الشر والا لكان شريراً وقال الامام لان فاعل الخيرات خير وفاعل الشر شرير والفاعل
الواحد يستحيل ان يكون خيراً وشريراً وقال صاحب التلخيص يقولون ان فاعل الخير يزدان
وفاعل الشر اهرمن ويعنون بهما ملكا وشيطانا والله تع منزه عن فعل الخير والشر والمانوية
يقولون ان فاعلهما النور والظلمة والديصانية يذهبون الى مثل ذلك والجميع يقولون
ان الخير هو الذي يكون جميع افعاله خيراً والشرير هو الذي يكون جميع افعاله شراً ويمتنع
ان يكون الفاعل واحداً وافعاله كلها خير وشر معاً وقال الامام الجواب ان عنيتم
بالخير والشرير موجد الخير والشر فلم قلتم ان الفاعل الواحد يستحيل ان يكون فاعلا
لهما وان عنيتم به غيره فبينوه. قال صاحب التلخيص لم يتعرض الامام لابطال ذلك
بل جوّز ان يكون فاعلهما واحداً وجوابهم ان الخير والشر لا يكونان لذاتيهما خيراً وشراً
بل بالاضافة الى غيرهما واذا امكن ان يكون شيء واحد بالقياس الى واحد خيراً وبالقياس
الى غيره شراً امكن ان يكون فاعل ذلك الشيء واحداً وهو معنى قول المص والزم
وقال النظام انه تع لا يقدر على خلق فعل القبيح لان فعل القبيح مح والمح غير مقدور
اما ان فعل القبيح مح فلانه يدل على جهل الفاعل او حاجته وهما محالان على الله
تع والمؤدى الى المح مح واما ان المح غير مقدور فلان المقدور هو الذي يصح ايجاده
وذلك يستدعي صحة الوجود والممتنع ليس له صحة الوجود وجوابه انه لا قبيح
بالنسبة الى الله تع وان سلم ان القبيح قبيح مطلقا ولكن المانع من فعله متحقق
لا ان القدرة زائلة لان القبيح ح يكون محالا لغيره والمح لغيره ممكن لذاته والممكن
لذاته مقدور فكونه مقدوراً لا ينافي كونه محالاً لغيره وقال البلخي انه تعالى
لا يقدر على مثل فعل العبد اي مقدوره لان مقدور العبد اما طاعة او سفه او عبث
وذلك على الله مح واجيب بان الفعل في نفسه حركة او سكون وكونه طاعة او سفها
او عبثا اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى العبد فانها تعرض للفعل من حيث انه
صادر عن العبد والله تع قادر على مثل ذات الفعل وقال ابو علي الجبائي وابنه
ابو هاشم ان الله تع قادر على مثل مقدور العبد وليس بقادر على نفس مقدور العبد

لان المقدور من شانه ان يوجد عند توفر دواعى القادر وان يبقى على العدم عند توافر صوارفه
فلو كان نفس مقدور العبد مقدور الله تع فلو اراد الله تع مقدور العبد وكرهه العبد
لزم وقوعه لتحقق الداعى ولزم لا وقوعه لتحقق الصارف واجيب بان المكروه لا يتحقق
لا يقع عند وجود الصارف اذ لم يتعلق به ارادة اخرى تستقل والتحقيق انه يمكن كون
المقدور مشتركا بين القادرين اذا اخذ من حيث هو غير مضاف الى احدهما اما بعد
الاضافة الى احدهما امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور غير
المضاف يمكن اضافته الى كل واحد منهما على سبيل البدل وهو المراد من كون مقدور
احدهما مقدورا للاخر **قال** الثانى انه من تامل احوال المخلوقات وتفكر فى تشريح
الاعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك والكواكب وحركاتها علم بالضرورة حكمة
مبدعها وما يرى من عجايب احوال الحيوانات فمن اقدار الله تع اياه والهامه بها
الثالث ان ذاته تع هوية مجردة حاضرة له فيكون عالما به اذ العلم حضور الماهية
المجردة وهى مبدأ جميع الموجودات والعالم بالمبدأ عالم بذويه لان من علم ذاته
علم كونه مبدأ لغيره وذلك يتضمن العلم به فيكون عالما بالجميع الرابع انه تع مجرد وكل
مجرد يجب ان يعقل ذاته وساير المجردات لانه يصح ان يعقل وكل ما يصح ان يعقل
يمكن ان يعقل مع غيره فيكون حقيقته مقارنة له اذ التعقل يستدعى حضور ماهية
فى العاقل وصحة المقارنة لا يشترط فيها كونها فى العقل لانه مقارنتها للعقل
والشئ لا يكون شرط نفسه فيصح اقتران ماهيته الموجودة فى الخارج بالماهيات
المعقولة ولا معنى للتعقل الا ذلك وكل من يعقل غيره امكنه ان يعقل كونه عاقلا
له وذلك يتضمن كونه عاقلا لذاته وكل ما يصح للمجرد وجب حصوله اذ القوة
من لواحق المادة لاسيما فى حق الله تع فانه واجب الوجود من جميع جهاته والوجهان
الاخيران معتمد الحكماء وفيهما نظر **اقول** المبحث الثانى فى ان الله تع عالم ويدل
عليه وجوه اربعة الاول ان الله تع فاعل مختار لما مر وكل فاعل مختار يمتنع توجه
قصده الى ما ليس بمعلوم فالله تع يمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم فيكون مقدوره

الالوهية دون العبودية ح

لان الفاعل المختار هو ان يفعل بحسب القصد فيمتنع توجه قصده
الى ما ليس بمعلوم ح

معلوما فيكون عالما الثاني ان افعاله تع محكمة متقنة لان من تامل في احوال المخلوقات وتفكر
في تشريح الاعضاء ومنافعها وفي هيئة الافلاك وحركاتها واوضاعها علم بالضرورة
حكمة مبدعها قوله وما نرى من عجائب افعال الحيوانات فمن اقدار الله تع اياها والهامه
لها اشارة الى جواب دخل تقريره الدخل ان احكام الفعل اى كونه ذا ترتيب لطيف وتاليف
عجيب لا يدل على حكمة موجدها فان الحيوانات منها ما نرى من عجائب افعالها وترتيبها
اللطيف وتاليفها الغريب كفعل النحلة من بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها
من الاحكام والاتقان مع انها ليست بحكيمة عالمة قطعا تقرير الجواب ان ما نرى من عجائب
احوال الحيوانات فهو من اقدار الله تع اياها على تلك الاحوال والهامه لتلك الحيوانات
بان يفعل تلك الافعال قال الله تع واوحى ربك الى النحل الاية وكل من كان افعاله
محكمة متقنة فهو عالم فان امثال ذلك لا يصدر عمن لا علم له ولا ينكر وقوع الفعل
المحكم المتقن ممن هو جاهل الثالث ان ذاته تع هوية مجردة عن المادة ولواحقها
حاضرة له فيكون عالما بذاته لان العلم حضور الماهية المجردة عن المادة ولواحقها
عند المجرد وذاته تع مبدأ لجميع الموجودات لانه قادر على كل الممكنات موجد لها
والعالم بالمبدأ عالم بماله المبدأ لان من علم ذاته علما تاما علم لوازمه التى هى بلا
وسط ومن جملتها انه مبدأ لغيره فعلم كونه مبدأ لغيره فمن علم ذاته علم كونه مبدأ
لغيره ويتضمن وذلك العلم بالغير الذى هو المبدأ فيكون عالما لجميع الموجودات من حيث وقوعها
في سلسلة المسببية النازلة من عنده طولا كسلسلة المسببية المترتبة المنتهية اليه
في ذلك الترتيب وعرضا كسلسلة الحوادث التى تنتهى اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة
اليه وهو احتياج عرضى بسبب جميع احاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تع الرابع انه تع
مجرد عن المادة ولواحقها قائم بذاته لما سبق وكل مجرد قائم بذاته يجب ان يعقل
ذاته وسائر المجردات لان كل مجرد قائم بذاته يصح ان يعقل لان كل مجرد قائم
بالذات يكون منزها عن الشوائب المادية مقدسا عن العلائق الغريبة التى لا تلزم ماهيته
عن ماهيته وكل ما هو كذلك فمن شان ماهيته ان تصير معقولة لذاتها لانها لا تحتاج

الى محل يحل بها حتى تصير معقولة فانه لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل الذى من شانه
ان يعقلها فكل مجرد قائم بالذات يصح ان يعقل وكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره
لان كل ما يصح ان يعقل يمتنع ان ينفك تعقله عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة
وما يجرى مجراها من الامور العامة المعقولة والحكم بشئ على شئ يستدعى تعقلهما
معا فكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره يصح
ان يكون مقارنا لمعقول آخر وكل ما يصح ان يقارنه معقول آخر يصح ان يكون مقارنا له
اذا وجد فى الخارج قائم الذات لان صحة المقارنة المطلقة لم تتوقف على المقارنة
فى العقل فان صحة المقارنة المطلقة هى امكان المقارنة المطلقة وامكان المقارنة
المطلقة التى هى اعم من المقارنة فى العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على
المقارنة فى العقل والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ فصحة
المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة فى العقل وغير مشروطة بها والا يلزم
الدور وكون الشئ شرط نفسه هف فثبت ان صحة المقارنة المطلقة لا يشترط
فيها كونها فى العقل لان كونها فى العقل مقارنتها فى العقل فلو اشترط فى صحة
المقارنة المطلقة كونها فى العقل يلزم ان يكون مقارنتها فى العقل شرطا لمقارنتها
فى العقل لان شرط المتقدم شرط المتأخر والشئ لا يكون شرط نفسه فيصح مقارنته
لمعقول آخر فى الخارج فاذا وجد فى الخارج وهو قائم بذاته يكون صحة مقارنته
المطلقة التى لا تتوقف على المقارنة فى العقل بان يحصل المعقول الآخر فيه حصول
الحال فى المحل وذلك لانه اذا كان مجردا قائم الذات امتنع ان يكون مقارنته للغير لحلوله
فيه وحلولهما فى ثالث والمقارنة المطلقة تنحصر فى هذه الثلثة وامتنع منها اثنان فتعين
ان يكون صحة المقارنة بالثالثة وهى صحة مقارنته لمعقول الآخر مقارنة المحل
للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل اذا وجد فى الخارج وكان مجردا قائم الذات
يصح ان يقارنه المعقول الآخر مقارنة المحل للحال وكل ما هو كذلك يصح ان يكون عاقلا
لذلك الغير اذ لا معنى للتعقل الا مقارنة المعقول فى الموجود المجرد القائم بالذات

فكل مجرد قائم الذات يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل من يصح ان يكون عاقلا لغيره امكنه ان يكون
عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الملزوم
تستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير تستلزم صحة امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير
وصحة الامكان تستدعي الامكان فيمكن تعقل انه يعقل ذلك الغير وتعقل انه ذاته
يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه
والمحكوم به فامكان تعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم امكان تعقل ذاته فثبت ان كل
مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما حصول
ذاته او حصول مثاله والثاني بط لامتناع حصول مثاله فيه والا يلزم اجتماع المثلين
وهو مح فتعين ان يكون تعقله هو حصول ذاته وذاته دائما حاصل لا يغيب عنه فيجب ان يكون
عاقلا لذاته دائما ويجب ان يكون عاقلا لغيره من المعقولات لان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله له
بالفعل لان القوة من لواحق المادة لاسيما في حق الله تع فانه واجب الوجود من جميع جهاته
والوجهان الاخيران معتمد الحكماء، قال المص وفيهما نظر اما في الاول منهما فلانا لانم
ان ذاته حاضرة له لان حضور الشيء للشيء يقتضي الشيئين ويمتنع ان يكون الشيء شيئين
وايضا العلم هو حصول صورة الشيء في العالم ويمتنع حصول الشيء في نفسه وحصول
مثاله فيه ولئن سلم انه عالم بذاته ولكن لانم انه عالم بالمبدا فان كونه مبدا للغيره
صفة اضافية والعلم بالموصوف لا يستلزم العلم بصفته الاضافية ولئن سلم انه عالم
بما هو مبدأ له بلا وسط ولكن لانم انه عالم بجميع الموجودات فان العلم بما هو مبدأ له
بلا وسط لا يستلزم العلم بجميع السلسلة المترتبة النازلة من عنده واما في الثاني
منهما فلانا لانم ان كل مجرد يصح ان يعقل فانه يجوز ان يكون بعض المجردات يمتنع ان يعقل
فان ذات واجب الوجود مجرد ويمتنع ان يعقل على رايكم ولئن سلم ان كل مجرد يصح
ان يعقل ولكن لانم ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره لاحتمال ان يكون
بعض المجردات لا يصح ان يعقل مع غيره ولئن سلم ان بعض المجردات يصح ان يعقل مع غيره
ولكن لانم انه يصح ان يعقل مع سائر المعقولات ولئن سلم ذلك ولكن لانم ان صحة معقولية

لمعقول آخر غير مشروطة بكونها في العقل فان مقارنته لمعقول آخر غير مقارنته للعاقل
فان الاولى مقارنة الحالين في محل والثانية مقارنة الحال للمحل فجاز ان يكون صحة
الاولى مشروطة بالثانية ولئن سلم ذلك ولكن لا نسلم ان كل ما يصح للمجرد وجب
حصوله بالفعل ولا نسلم ان القوة من لواحق المادة واعلم ان الوجهين على الوجه
الذي ذكرنا في الشرح اندفع عنهما اكثر هذه الانظار **قال** احتج المخالف بوجوه
الاول انه لو عقل شيئا عقل ذاته لانه يعقل انه عقله وهو ممتنع لاستحالة حصول
النسبة بين الشئ ونفسه وحصول الشئ في نفسه ونوقض بتصور الانسان نفسه ثم
اجيب عنه بان علمه بنفسه صفة قائمة به متعلقة بذاته تعلقا خاصا الثاني ان
علمه لا يكون ذاته لما سنذكره فهو صفة قائمة بذاته لازمة له فيكون ذاته قابلا
وفاعلا معا وقد سبق الجواب عنه الثالث لو كان العلم صفة الكمال لكان الموصوف
به تع ناقصا لذاته ومستكملا بغيره وان لم يكن لزم تنزيهه عنه اجماعا واجيب
بان كمالها بكونها صفة ذاته لا كمال ذاته من حيث انه متصف به **اقول** احتج المخالف
اى النافي لانه تع عالم بوجوه ثلثة الاول انه تع لا يعقل شيئا لانه لو عقل شيئا
لعقل ذاته واللازم بط فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو عقل شيئا العقل
انه يعقل ذلك الشئ بالقوة القريبة من الفعل لما مر وفي ضمن ذلك عقله لذاته
واما بطلان اللازم فلان التعقل انما هو اضافة بين العاقل والمعقول او حصول
صورة المعقول في العاقل واياما كان يستحيل ان يكون الشئ عاقلا لذاته اما الاول
فلاستحالة حصول النسبة بين الشئ ونفسه لاستلزام النسبة تغاير المنتسبين
واما الثاني فلاستحالة حصول الشئ في نفسه ونوقض بتصور الانسان نفسه
فانه لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان لا يعقل شئ ذاته واللازم بط فان الانسان
يتصور نفسه ثم اجيب عنه بان علمه تع لذاته صفة قائمة بذاته متعلقة بذاته
تعلقا خاصا وذلك يقتضي تغاير علمه وذاته ظ فلا يلزم من عقله لذاته حصول
النسبة بين الشئ ونفسه ولا حصول الشئ في نفسه والحق ان علمه لذاته هو عين ذاته

لان كل واحد من تقريرى الوجهين ثابت بجميع مقدماته بالذات لان الاول مذكورة تقرير

اى لا يلزم ان من علم شيئا علم انه عالم به وان يلزم من العلم بشئ العلم بالعلم بذلك الشئ وهكذا فيلزم من العلم بشئ واحد العلم بامور غير متناهية وهو ممتنع بالبديهة وذلك مما لا خفاء فيه فان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة واذا لزم امكان علمه بانه عالم ثبت المدعى لان امكان الحج تقرير

اى عن كلام المخالف ولم يكتف بالبعض لان بالبعض لا يثبت المدعى وهو ان يكون سه تع عالما به تقرير

والعلم والعالم

والعلم والعالم والمعلوم واحد بالنسبة الى علمه تع بذاته والتغاير بالاعتبار كما سنبين
انشاء الله الثانى ان علمه تع لا يكون ذاته لما سنذكره فعلمه تع صفة قائمة بذاته
لازمة له فيكون ذاته قابلا له وفاعلا وقد سبق الجواب عنه وهو انه لا امتناع
فى ان يكون ذاته تع قابلا وفاعلا الثالث انه تع ليس بعالم لان العلم اما ان يكون
صفة كمال او لا يكون صفة كمال واياما كان يمتنع ان يتصف به اما الاول فلانه
لو كان العلم صفة الكمال لكان الموصوف به تع ناقصا لذاته ومستكملا بغيره اى العلم
الذى هو صفة كمال وهو مح وان لم يكن العلم صفة كمال لزم تنزيهه عنه اجماعا
لانه تع يستحيل ان يتصف بالنقص واجيب بان العلم صفة كمال ويمنع كون الموصوف
به ناقصا لذاته ومستكملا بغيره لان كمال هذه الصفة لكونها صفة ذاته لا ان
هذه الصفة كمال ذاته من حيث انه تع متصف بها قال فرعان الاول انه تع عالم
بكل المعلومات كما هى لان الموجب لعالميته ذاته ونسبة ذاته الى الكل على السواء
فلما اوجب كونه عالما بالبعض اوجب كونه عالما بالباقى وقيل يعلم الجزئيات
بوجه كلى اذ لو علمها جزئيا فعند تغير المعلوم يلزم الجهل او التغير فى صفاته قلنا
تتغير الاضافة والتعلق دون العلم وقيل لا يعلم ما لا يتناهى لانه ليس بمتميز والمعلوم
متميز ولانه يستلزم علوما لا نهاية لها قلنا المعلوم كل واحد منها والعلم القائم
بذاته صفة واحدة واللانهاية فى التعلق والمتعلق اقول ذكر فرعين على القول
بانه تع عالم الاول انه تع عالم بكل المعلومات كما هى لان الموجب لعالميته تع ذاته
ونسبة ذاته الى كل المعلومات على السواء فلما اوجب ذاته كونه عالما بالبعض اوجب
كونه عالما بالباقى لانه لو اختص عالميته بالبعض دون البعض لافتقر ذاته
فى كونه عالما بالبعض دون البعض الى المخصص وهو مح قيل للقائل ان يقول اعرفت
بالبديهة ان المخصص ههنا مح ام بالدليل فان قلت بالبديهة فقد كابرت
وان قلت بالدليل فاين الدليل غاية ما فى الباب ان تقول ما عرفت جواز ثبوت
المخصص او امتناعه والحق انه تع عالم بالكليات والجزئيات الكليا على الوجه الكلى

---

وتحقيقه ان ذاته تعالى علة لذاته ممكنة ومقتضية اليه وكان له مدخل فى الموقوف عليه لصدور ذات البارى فيكون فاعلا وقابلا له معا تقرير

وتحقيقه ان صفة الكمال اذا كانت ناشئة عن الذات كان ذلك غاية كمال الذات والنقصان انما يكون ان لو كانت ناشئة من منفصل ح

اى عالم بكل المفهومات المعلومة الممكنة والواجبة والممتنعة فالعلم اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات تقرير

اى على ما كان عليه من كونه جزئيا او كليا ومن كونه واجبا او ممكنا ح

لا يقال ان المخصص هو الارادة لان الارادة التى تتوقف على العلم تقرير

والجزئيات على الوجه الجزئي كما سيبين وقيل يعلم الجزئيات على الوجه الكلي اي يعلم الجزئيات
كما يعلم الكليات اي يعلم الجزئيات من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات من حيث
تجب باسبابها ليكون الادراك مع كونه كليا يقينيا غير ظني منسوبة الى مبدأ
طبيعته النوعية موجودة في شخصه ذلك لانها غير موجودة في غير ذلك الشخص
بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الجزئيات انما تجب باسبابها
من حيث هي طبائع ايضا ثم تخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ كالكسوف
الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توالى اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها
وتعلقها كما يعقل الجزئيات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذى
يحكم به انه وقع الآن او قبله او بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند
حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع
ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان
معقولا له على الوجه الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك
ويزول مع زواله وذلك الادراك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما
بجزئي وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في آخر
الحمل يكون كسوف معين في وقت معين من زمان كونه في اول الحمل كالوقت
الذى من شان القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانه يكون تعقل ذلك العاقل
لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده والاحتجاج على انه
تع لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي الذى يتغير بتغير الجزئيات بانه لو علم الجزئيات
على الوجه الجزئي

كما لو علم كون زيد في الدار الآن فعند تغير المعلوم اي عند خروج زيد من الدار
يلزم الجهل او التغير في صفاته لانه ان بقى العلم الاول لزم الجهل وان لم يبق العلم
الاول يلزم التغير في صفاته اجاب المصنف بانا لا نسلم انه عند تغير المعلوم لو لم يتغير
العلم الاول لزم الجهل وانما يلزم ذلك لو لم يتغير الاضافة والتعلق دون نفس العلم

وهو وهم فانه عند تغير المعلوم يتغير الاضافة والتعلق ولم يتغير العلم الذى هو الصفة الحقيقية
فلا يلزم الجهل ولا التغير فى صفاته بل التغير فى اضافة الصفة وتعلقها ولا استحالة
فى ذلك فان تغير الاضافات واقع فان الله تع كان قبل كل حادث ثم يصير معه ثم يصير
بعده والتغير فى الاضافات لا يوجب التغير فى الذات فكذا ههنا كونه عالما بالمعلوم
اضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم فعند تغير المعلوم يتغير تلك الاضافة فقط
ولقائل ان يقول العلم حصول صورة منفردة مقتضية للاضافة الى معلومه ويتغير
بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد فى الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار لان العلم
يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول
فان من علم ان شيئا ليس بموجود ثم يحدث الشئ فيصير عالما بان الشئ آيس فتغير
الاضافة والصفة المضافة معا فان كون العالم عالما بشئ مما يختص الاضافة به حتى
انه اذا كان عالما بمعنى كلى لم يكف ذلك بان يكون عالما بجزئى بل يكون العلم بالتبعية
علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة وههنا نكتة مستجدة لها اضافة مستجدة
مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها فاذا اختلف حال المعلوم من عدم
ووجود وجب ان يختلف حال العالم الذى له العلم لا فى اضافة العلم نفسها فقط
بل فيها وفى العلم الذى يلزمه تلك الاضافة ايضا والحق انه عالم بالجزئيات على النحو
الجزئى كما سنبين وقيل انه تعالى لا يعلم ما لا يتناهى لان ما لا يتناهى ليس بمتميز وكل
معلوم متميز فما لا يتناهى ليس بمعلوم فلا يعلم البارى تع ما لا يتناهى والا لكان ما لا
يتناهى معلوما هف ولانه لو كان عالما بما لا يتناهى لكان له علوم غير متناهية
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان العلم بكل معلوم مغاير للعلم بغيره
لانه يمكن ان يكون الشئ معلوما وغيره لا يكون معلوما فلو كانت المعلومات غير متناهية
يكون العلوم ايضا غير متناهية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان يكون فى العالم
موجودات غير متناهية وهو مح اجاب المص عن الاول بان المعلوم كل واحد منها
فيكون كل واحد منها متميزا وكل واحد منها متناه وعن الثانى بان العلم القائم بذاته

تع صفة واحدة لكن تعلقاته غير متناهية وكذا متعلقاته واللانهاية في التعلق والمتعلق
جائزة ولقائل ان يقول على الجواب الاول الدعوى ان الله تع عالم بغير المتناهي فغير المتناهي
معلوم وكل معلوم متميز فغير المتناهي متميز ونسلم ان كل متميز متناه فيلزمه ان غير
المتناهي متناه فالصواب ان يمنع الكبرى فان المتناهي وغير المتناهي معلومان
ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي ولقائل ان يقول على الجواب الثاني ان العلم بكل شئ
مغاير للعلم بغيره فلا يكون العلم القائم بذاته صفة واحدة **قال** الثاني انه تع
عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وغير متحد به خلافا للمشائين وكذا
قدرته لنا البديهة تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم قادر وايضا
العلم اما اضافة مخصوصة وهي التي سماها الجبائيان عالمية او صفة تقتضي تلك
الاضافة وهي مذهب اكثر اصحابنا او صور المعلومات القائمة بانفسها وهي المثل
الافلاطونية او بذاته تع كما هو مذهب جمهور الحكماء وايا ما كان فهو غير ذاته
وفساد الاتحاد قد سبق ذكره احتجوا بوجوه الاول لو قامت به تع لكان ذاته
مقتضيا لها فيكون قابلا وفاعلا معا وهو ممح قلنا سبق جوابه الثاني لو قام
بذاته صفة وكانت قديمة لزم كثرة القدماء والقول بها كفر بالاجماع الا ترى انه
تع كفر النصارى بتثليثهم وهو اثباتهم الاقانيم الثلثة التي هي الوجود والعلم والحيوة
فما ظنك بمن اثبت ثمانية او تسعة ولزم التركيب في ذاته لانه يشارك الصفة في قدمه
ويتميز عنه بخصوصية وان كانت حادثة لزم قيام الحوادث بذاته واجيب بان
القول بالذات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة والنصارى وان سموا
ما اثبتوه صفات الا انهم قائلون بكونها ذوات في الحقيقة لانهم قالوا بانتقال
اقنوم الكلمة اعني العلم الى بدن عيسى عم والمستقل بالانتقال هو الذات والقدم
عدمي فلا يلزم التركيب من الاشتراك فيه الثالث عالمية الله تع وقادريته
واجبة فلا يعلل بعلم وقدرة واجيب بان العالمية واجبة بالعلم الواجب لاقتضاء
الذات له لا بذاتها ليمتنع التعليل وكذا القادرية الرابع لو زاد علمه وقدرته

ولقائل ان يقول التميز وقع بالنسبة الى كل واحد وكل واحد واحد لا الى الكل فيما معينة مع قطع النظر عن الاخر ثم يوقف في الجواب لا يجوز قياس الغائب على الشاهد لانه يجوز ان يكون له تع علوم غير متناهية دون غيره لكان انقطع للخصم وايضا لقائل ان يقول لا نم ان غير المتناهي معلوم وسنده ان اللازم لا يحيط بغير المتناهي والعلم هو الاحاطة فلا يكون معلوما وهو المطلوب منه ره

لاحتياج

لا احتاج فى ان يعلم ويقدر الى الغير وهو مح واجيب بان ذاته تع اقتضى صفتين موجبتين للتعلقات العلمية والايجادية فان اردتم بالحاجة هذا المعنى فلا نم استحالته وان اردتم غيره فبينوه **اقول** الفرع الثانى انه تع عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وغير متحد به خلافا للمشائيين فانهم قالوا العلم متحد بالعالم وكذا قادر بقدرة مغايرة لذاته وليحرروا محل النزاع وليشر الى ما ذهب اليه كل طائفة اعلم ان نفاة الاحوال من اصحابنا زعموا ان العلم نفس العالمية والقدرة نفس القادرية وهما صفتان زائدتان على الذات وزعم ابو على الجبائى وابنه ابو هاشم ان العالمية والقادرية زائدتان ليستا بموجودتين ولا معدومتين وهما معلولتان للعلم والقدرة اللذين ليسا بزائدتين على الذات وعند اصحابنا العلم والقدرة زائدتان على الذات موجودان وابو هاشم ذهب الى انهما من قبيل الاحوال والحال لا تعلم ولكن يعلم الذات عليها وعندنا ان هذه الامور معلومة فى نفسها وابو على الجبائى يسلم انها معلومة ومثبتو الحال من اصحابنا زعموا ان عالمية الله تع صفة معللة بمعنى قائم بذاته تع وذلك المعنى هو العلم ونفاة الاحوال من اصحابنا لم يذهبوا الى ان العالمية معللة بمعنى هو العلم بل ذهبوا الى ان العلم نفس العالمية لان الدلالة ما دلت الا على اثبات امور زائدة على الذات واما على الامر الثالث فلا دليل عليه البتة لا فى الشاهد ولا فى الغائب قال الامام قول ابى هاشم ان الحال لا تعلم باطل قطعا لان ما لا يتصور فى نفسه امتنع التصديق بثبوته لغيره قال صاحب التلخيص فيه نظر لانه ان كان المراد ان ما لا يتصور بانفراده امتنع التصديق بثبوته لغيره فذلك غير مسلم لان النسب لا تتصور بانفرادها وقد يصدق بثبوتها لغيرها وان كان المراد ان ما لا يتصور اصلا فهو حق واعلم ان الظاهر من قول ابى هاشم ان الحال لا تعلم نفسه ولكن يعلم الذات عليه وح يكون ما قاله الامام حقا واما الفلاسفة فلما اعتقدوا انه تع لا يصدر منه اثنان لكونه واحدا حقيقيا لا كثرة فيه بوجه من الوجوه ولا يكون قابلا لشئ وفاعلا

اى الذين استفادوا العلم والحكمة من ارسطو فى الطرفين وكان تقدم ارسطو على الشئ

فاذا كان كذلك فالحال المقصود فى نفسه والا لا امتنع التصديق بثبوته لغيره

يعنى امتنع التصديق بثبوتها لغيره

فلصاحب التلخيص ان يطلب الدليل ويمنع قول ابى هاشم مطلقا

انه اختلفوا فالقدماء منهم نفوا العلم عنه تع حذرا من لزوم كونه قابلا وفاعلا وافلاطون
ذهب الى قيام الصور المعقولة بذواتها حذرا من نفي العلم عنه تع ومن لزوم كونه قابلا
وفاعلا والمشاؤن ذهبوا الى ان العاقل يتحد بالمعقول حذرا من نفي العلم ومن لزوم
كونه قابلا وفاعلا ومن كون صور المعقولات قائمة بذواتها والشيخ ابو على
بن سينا اثبت العلم لله تع لانه مجرد وكل مجرد عالم وابطل القول بكون الصور
المعقولة قائمة بذواتها والقول باتحاد العاقل والمعقول واتحاد المعقولات
بعضها بالبعض وسلم ان واجب الوجود يعقل كل شئ فقال لما كان واجب الوجود
يعقل ذاته بذاته وكان ذاته قيوما اى علة للممكنات لزم قيوميته تعقل الكثرة
بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له لان العلم بالعلة علة
للعلم بالمعلول فصور الكثرة التى هى معقولاته لازمة متأخرة عن حقيقة ذاته
تأخر المعلول عن علته لا داخلة فى الذات مقومة اياه وجاءت ايضا كثرة المعقولات
على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لاتنافى وحدة علتها
الملزومة اياها اى وحدة الذات سواء كانت تلك اللوازم متقررة فى ذات العلة
او مباينة له والاول تع يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب
وبسبب التكثر اسماؤه ولكن لاتأثير لذلك فى وحدانية ذاته والحاصل
ان الواجب واحد ووحدته لاتزول بكثرة الصور المعقولة فيه وقد اعترض عليه
بان القول بتقرر لوازم الاول فى ذاته قول بكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا
معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية فان صور المعقولات
المتقررة فى ذاته صفات حقيقية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة
فان صور المعقولات معلولة له ومتكثرة وقول بان معلوله الاول غير مباين
لذاته لانه ح معلوله الاول صورة العقل الاول المتقررة فى ذاته وقول بانه
تع لايوجد شيئا فى الاعيان مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه
وهذه كلها مخالفة لظاهر مذهب الحكماء والشيخ ان يقول لا محذور فى شئ

صورة الشئ ما يؤخذ عنه عند حذف المشخصات وقيل ما يبصر به الشئ بالفعل اما فى الخارج او فى الذهن ولتحقيقه

من هذه الامور وذلك لانه تع هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق فله جهتان
جهة وجوده الخاص الذى هو حقيقته وجهة وجوده المطلق الذى هو من لواحقه ولا
يستحيل ح ان يكون قابلا وفاعلا لصور المعقولات المترتبة ولا يستحيل ايضا ان يتقرر
فى ذاته صفات حقيقية ولا ان يكون محلا لمعلولاته ولا ان يكون معلوله الاول
غير مباين لذاته ولا ان لا يوجد شيئا فى الاعيان الا بتوسط الامور الحالة فيه
فان امتناع هذه الامور بناء على ان الواجب تع لا تعدد فيه بوجه من الوجوه وهو مم
لان فيه جهتين احدهما الوجود الخاص والاخرى الوجود المطلق لا يقال الوجود
المطلق اعتبارى والاعتبارى لا يصلح ان يكون علة للوجودى لانا نقول الاعتبارى
لا يجوز ان يكون فاعلا للوجودى لكن يجوز ان يكون شرطا لتاثير الفاعل او شرطا
للقبول كما هو المقرر عندهم فى اصادر الاول لكن يلزم على مذهب الشيخ انه تع لا يكون
عالما بالجزئى على طريق الجزئى لان العلم بالجزئى على طريق الجزئى يقتضى ان يكون صورة
الجزئى من حيث هو جزئى متقررة فى ذاته والجزئى من حيث هو جزئى قد يتغير فان لم
يتغير صورة الجزئى المتقررة فى ذاته بتغير الجزئى يلزم الجهل وان تغير يلزم التغير
فى صفته الحقيقية ولنرجع الى شرح ما فى الكتاب قوله لنا البديهة تفرق بين
قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم وقادر هذا دليل على انه تع عالم بعلم مغاير لذاته
قادر بقدرة مغايرة لذاته تقريره انه لو لم يكن العلم والقدرة مغايرين للذات لما كان
فرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم قادر واللازم بط لان البديهة تفرق
بينهما وايضا العلم اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهى التى سماها الجبائيان
ابو على وابنه ابو هاشم عالمية او صفة تقتضى تلك الاضافة المخصوصة وهو مذهب
اكثر اصحابنا الاشاعرة او صور المعلومات القائمة بانفسها وهى المثل الافلاطونية
او صور المعلومات القائمة بذاته تع كما هو مذهب الشيخ ابى على بن سينا ومن تابعه
واياما كان فهو غير ذاته تع واما فساد القول باتحاد العاقل بالمعقول فقد سبق
ذكره عند بيان بطلان الاتحاد والقائلون بان الله تع لا يكون عالما بعلم مغاير لذاته

فان قلت لا فلاطون ذهب الى ان لكل ... مثالا فى عالم ... قلنا ... المشى ... منه

قال المحشى ان شئت نفى الاتحاد من الفصل الثانى فى التنزيهات

ولايكون قادرا بقدرة مغايرة لذاته احتجوا بوجوه اربعة الاول لو قامت بذاته
صفة لكان ذاته مقتضيا لها لانه لو قامت بذاته صفة لكانت مفتقرة الى ذاته
ضرورة افتقار الصفة الى موصوفها فتكون ممكنة لذاتها لان المفتقر الى الغير
ممكن لذاته واجبة بعلة وليست تلك العلة الا الذات الموصوف بها فيكون
ذاته مقتضيا لها فيكون قابلا وفاعلا معاً وهو مح قلنا قد سبق جوابه في مباحث
العلة والمعلول من ان الواحد يجوز ان يكون قابلا وفاعلا وقد علمت انه تع هو
الوجود الخاص الذي يلزمه الوجود المطلق ففيه جهتان فيجوز ان يكون قابلا باحدى
الجهتين وفاعلا بالجهة الاخرى الثاني لو قامت بذاته صفة فلا يخ اما ان يكون
قديمة او حادثة فان كانت قديمة لزم كثرة القدماء والقول بكثرة القدماء كفر
بالاجماع الا يرى انه تع كفر النصارى بتثليثهم قال الله تع لقد كفر الذين قالوا
ان الله ثالث ثلثة وتثليثهم هو اثباتهم الاقانيم الثلثة اقنوم الاب وهو الوجود
واقنوم الابن وهو الكلمة اى العلم واقنوم روح القدس وهو الحيوة والذات
واحدة متصفة بهذه الصفات الثلث واذا كان المثبت للقدماء الثلثة كافرا فما
ظنك بمن اثبت ثمانية قدماء كما هو مذهب اكثر المتكلمين او تسعة كما هو مذهب
الحنفية القائلين بان التكوين صفة زائدة على القدرة ولزم التركيب في ذاته لانه تع
ح يشارك الصفة في قدمه ومتميز عن الصفة بخصوصية فلزم التركيب مما به
المشاركة ومن الخصوصية وهو مح وان كانت الصفة حادثة لزم قيام الحوادث
بذاته تع وهو مح واجيب عنه بانا نختار ان الصفة القائمة بذاته تع قديمة
قوله لزم كثرة القدماء قلنا مسلم قوله والقول بها كفر بالاجماع قلنا مم
لان القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة فان قيل
القول بالصفات القديمة ايضا كفر فان الله تع كفر النصارى باثباتهم الاقانيم
الثلثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وهي صفات قديمة اجيب بان النصارى
وان سموا ما اثبتوه من الاقانيم الثلثة بالصفات لكنهم قالوا بكونها ذوات في الحقيقة لانهم قالوا

باتفاق اقنوم الكلمة اعنى العلم الى بدن عيسى ع م والمستقل بالانتقال هو الذات فثبت
انهم قائلون بالذوات القديمة فلهذا كفرهم الله   واما قولهم ولزوم التركيب في ذاته
تع فمم قولهم لان ذاته تع يشارك الصفة فى قدمه مسلم وكذا قولهم ويتميز عنها
بخصوصية ولكن لا يلزم من التشارك فى القدم والتميز بالخصوصية التركيب
فى نفس الذات فان القدم عدمى لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم او بالغير
فلا يلزم التركيب فى الذات من الاشتراك فى القدم الذى هو عدمى   الثالث ان كل واحد
من عالمية الله تع وقادريته واجبة والواجب بوجوبه يستغنى عن العلة فلا يعلل
العالمية بالعلم ولا القادرية بالقدرة   واجيب بان العالمية انما لا تعلل اذا كانت
واجبة بذاتها واما اذا كانت واجبة بالغير فتعلل والعالمية واجبة بالعلم الذى
هو واجب لاقتضاء الذات له ولا يكون العالمية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل
وكذا القادرية واجبة بالقدرة الواجبة لاقتضاء الذات لها ولا يكون القادرية
واجبة بذاتها ليمتنع التعليل   الرابع لو زاد علمه تع وقدرته على الذات لاحتاج
فى ان يعلم ويقدر الى الغير واللازم بط لانه مح ان يكون فى انه عالم وقادر محتاجا
الى الغير بيان الملازمة انه لو زاد علمه وقدرته لاحتاج فى ان يعلم ويقدر الى العلم
والقدرة والعلم والقدرة غير الذات فيكون محتاجا الى الغير   واجيب بان ذاته تع
اقتضت صفتين هما العلم والقدرة موجبتين للتعلقات العلمية والايجادية
بهما يكون الذات عالما وقادرا فان اردتم بالاحتياج الى الغير هذا المعنى فلا نم
استحالته وان اردتم بالاحتياج غير هذا المعنى فبينوه اولا حتى نتصور ونتكلم عليه
اعلم ان للمحققين طريقة حسنة فى اثبات علم البارى تع بيانها ان العالم كما لا يفتقر
فى ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التى بها هو هو فلا يفتقر ايضا فى ادراك
ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التى بها هو هو واعتبر
من نفسك انك تعلم شيئا بصورة تتصورها فهى صادرة عنك لا بانفرادك
مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعلم تلك الصورة بغيرها بل كما تعلم

ذلك الشئ بتلك الصورة كذلك تعلم تلك الصورة بنفسها من غير ان يتضاعف الصور
فيك بل ربما تضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط واذا كان
حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العالم مع
ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا يظن ان كونك محلا لتلك
الصورة شرط في علمك بتلك الصورة بل حصولها لك شرط في علمك بتلك
الصورة وكونك محلا لتلك الصورة هو شرط لحصول تلك الصورة لك الذي هو
شرط في علمك بها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر من غير حلولها فيك
حصل العلم من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله في كونه حصولا
لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله فاذن الآثار الصادرة من الفاعل لذاته حاصلة
له من غير ان تحل فيه فالفاعل عالم بها من غير حلولها فيه واذا تحقق هذا فاعلم
ان الحق تبارك وتع عالم بذاته من غير تغاير بين ذاته وبين علمه بذاته بالذات
فذاته وعلمه ليسا متغايرين بالذات بل التغاير بالاعتبار فالعلم بذاته عين
ذاته فالعالم والعلم والمعلوم واحد بالذات والتغاير بالاعتبار فذاته
وعلمه بذاته سبب لعلمه بالصادر الاول فكما ان السببين اي ذاته وعلمه بذاته
واحد بالذات ولا تغاير الا بالاعتبار كذلك الاثران اي الصادر الاول وعلمه
تع به شئ واحد بالذات من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول تعالى والثاني
متقررا فيه فكما ان التغاير في السببين اعتباري فكذلك في الاثرين فاذن وجود
الصادر الاول هو نفس علمه تع به من غير افتقاره الى صورة مستأنفة تحل
ذات الاول تع عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات
لها بحصول صورها فيها وذلك لان ما ليس بمعلول لها حصوله لها انما هو بحلوله
فيها وحلول صورته التي بها هو هو فيها ممتنع لان ما ليس بمعلول لها اما جوهر
او عرض وكل منهما يمتنع حلوله فيها لامتناع حلول الجوهر في المحل وامتناع انتقال
العرض فتعين ان يكون حصوله لها بحلول صورته فيها ولما كانت الجواهر العقلية

تعقل الاول

مطالع الانظار

تعقل الاول الواجب تع ولا موجود الا وهو اثر للاول تع كان جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول تع عالم بتلك الجواهر مع
تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو
عليه بجملته وتفاصيله فوجود اعيان الموجودات علمه تع وكذلك وجود صور
الاعيان الحالة في الجواهر العقلية علمه تع وكذلك وجودها الحالة في النفوس
المجردة السماوية وكذلك وجود الصور الجزئية الشخصية المرتسمة في النفوس
المنطبعة الفلكية بل يكون الوجود باسره العيني والذهني الجسماني وغيره علمه تع قال
الله تع وَاَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً وقال الله تع وما تسقط من ورقة الا يعلمها
ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين يعلم ما بين ايديهم
وما خلفهم يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور يعلم السر واخفى فقد تبين
ان علمه تع قد احاط بجميع الاشيا الكلية والجزئية **قال** الثالث في الحيوة اتفق
الجمهور على انه تع حي لكنهم اختلفوا في المعنى فذهب الحكما وابو الحسين الى ان
حيوته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة وذهب الباقون الى انها عبارة
عن صفة تقتضي هذه الصحة ويدل عليها انها لو لم تكن كذلك لكان اختصاصه
تعالى بتلك الصحة ترجيحا بلا مرجح وينتقض باتصافه تع بتلك الصفة ويندفع
بان ذاته المخصوص كاف في التخصيص والاقتضا **اقول** المبحث الثالث في الحيوة
اتفق الجمهور على انه تع حي لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا فذهب الحكماء وابو الحسين
البصري الى ان الحيوة عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة فليس هنالك الا الذات
المستلزمة لانتفاء الامتناع وذهب الباقون اي الجمهور منا ومن المعتزلة هم
الى انها عبارة عن صفة تقتضي هذه الصحة ويدل على هذه الصفة انها لو لم تكن
صفة تقتضي هذه الصحة لكان اختصاصه تع بهذه الصحة ترجيحا بلا مرجح
وينتقض هذا الدليل باختصاصه بهذه الصفة تقريره انه لو كان هذا الدليل
صحيحا لكان اختصاص ذاته بهذه الصفة لاجل صفة اخرى والا يلزم الترجيح بلا مرجح

لانه يقال عالم قادر وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة
مكرر

ويلزم التسلسل ويندفع هذا الدليل بان ذاته المخصوص كاف في هذا التخصيص والاقتضاء
قال الرابع في الارادة توافق الجمهور على انه مريد وتنازعوا في معنى ارادته فقال
الحكماء هي علمه بانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل
ويسمونه عناية وفسرها ابو الحسين بعلمه بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد
والنجار بكونه غير مغلوب ولا مكره والكعبي بعلمه تع في افعال نفسه وبامره تع في
افعال غيره وقال اصحابنا وابو علي وابو هاشم والقاضي عبد الجبار انها صفة زائدة
مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لنا ان تخصيص بعض
المقدورات بالتحصيل وبعضها بالتقديم والتأخير لابد من مخصص وهو ليس نفس العلم
فانه تابع للمعلوم ولا القدرة فان نسبتها الى الجميع على وتيرة واحدة فلا تخصص ولا
شانها التأثير والايجاد والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح
لتوقف الايجاد على الترجيح لا يقال امكان وجود كل حادث مخصوص لوقت معين
او وجوده مشروط باتصال فلكي او علمه تع بحدوثه في ذلك الوقت او بما في حدوثه
فيه من المصلحة يرجحه لان خلاف المعلوم والاصلح مح لانا نقول الممتنع لا يصير
ممكنا والكلام في تلك الاتصالات والحركات والاوضاع ايضا فان الافلاك
لبساطتها كما امكن ان تتحرك على هذا الوجه امكن ان تتحرك على خلافه وان تتحرك بحيث
يصير المنطقة دائرة اخرى وان تكون الكواكب في جانب غير ما هي فيه والعلم بان
الشيء سيوجد انما يتعلق به اذا كان هو بحيث سيوجد فالحيثية سابقة على العلم
فلا يكون منه واما رعاية الاصلح فغير واجب على ما سنذكره احتج المخالف
بان الارادة لو تعلقت لغرض لكان الباري تع ناقصا لذاته مستكملا بغيره
وهو مح واجيب بان تعلقها بالمراد لذاتها لا لغيرها اقول المبحث الرابع
في ارادته تع توافق الجمهور على انه تع مريد وتنازعوا في معنى الارادة فقال
الحكماء ارادته تع هي علمه تع بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغي
ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبكيفية صدورها عنه تع حتى يكون

الموجود على وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد وطلب شوق ويسمى هذا
العلم عناية وفسر ابو الحسين البصري الارادة بعلمه تع بما في الفعل من المصلحة الداعية
الى الايجاد والنجار فسر الارادة بكونه تع غير مغلوب ولا مكره والكعبي فسر الارادة
بعلمه تع في افعال نفسه بها وفسر الارادة بامره تع لافعال غيره والحاصل ان
الكعبي فسر الارادة بالنسبة الى افعاله تع بعلمه بها وبالنسبة الى افعال غيره
بامره بها وقال اصحابنا وابو على الجبائي وابنه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار
ان الارادة صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض
لنا ان تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل وبعضها بالتقديم والتاخير وتخصيصها
باوقات معينة مع جواز حصولها قبلها وبعدها يستدعي مخصصا وليس ذلك
المخصص نفس العلم لان العلم تابع للمعلوم فلا يكون متبوعا له لامتناع الدور وليس
هو ايضا القدرة لان القدرة نسبتها الى جميع المقدورات والى جميع الاوقات
على السواء فلا تخصص مقدورا دون مقدور آخر ولا وقتا معينا من بين الاوقات
فلا بد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها اخص بعض المقدورات بالحدوث دون
بعض وبوقت معين دون غيره وتلك الصفة هي الارادة وايضا من شان القدرة
التاثير والايجاد الذى نسبته الى كل الاوقات على السواء وشان الارادة الترجيح
والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لان الايجاد غير الترجيح لان
الايجاد متوقف على الترجيح والموقوف على الشيء غير ذلك الشيء لا يقال امكان
وجود كل حادث مخصوص بوقت معين ويمتنع حصوله قبل ذلك الوقت وبعده
فلذلك تخصص حدوثه بذلك الوقت او وجود كل حادث مشروط باتصال فلكي
بان خلق الله تع الافلاك وخلق فيها طباعا محركة لها لذواتها ثم بسببها يوجد
هذه الحوادث في عالمنا واذا كانت الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتصالات
الفلكية ثم للاتصالات الفلكية مناهج معينة يمتنع فيها تقدم المتاخر وتاخر
المتقدم كانت الحوادث العنصرية كذلك وح لا حاجة لها الى المخصص وعلمه تعالى

بحدوثه فى ذلك الوقت يرجحه فانه تع عالم بجميع الاشيا، فيعلم انها تقع وانها لا تقع
ووجودها على الله تع عدمها مح وبالعكس فلا جرم علمه بحدوثه فى ذلك الوقت يرجحه
فان خلاف المعلوم مح او علمه تع بما فى حدوثه فى ذلك الوقت من المصلحة يرجحه
فان خلاف الاصلح مح فان الله تع عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما فيها من المصلحة
والمفسدة والعلم باشتمال الفعل على المصلحة مستقل بكونه داعيا الى الايجاد
فان استوى علمنا فى الفعل مصلحة خالية عن المضار دعانا ذلك العلم الى الفعل لانا
نقول لا يجوز ان يكون امكان وجود حادث مخصوصا بوقت معين والا لكان قبل
ذلك الوقت ذلك الحادث ممتنع الوجود فصار ممكن الوجود وهو مح لان الممتنع لا يصير
ممكنا ولا يجوز ان يكون المخصص الاتصالات والحركات والاوضاع فانه ح يكون
الكلام فى تلك الاتصالات والحركات والاوضاع ايضا كالكلام فى تلك الحوادث
فانه لا بد لحدوث تلك الاتصالات والحركات والاوضاع من مخصص فان الافلاك
لبساطتها كما امكن ان تتحرك على هذا الوجه وهو ان يكون المحدد يتحرك من المشرق
الى المغرب وفلك الثوابت بالعكس امكن ان تتحرك على خلافه بان يكون المحدد يتحرك
من المغرب الى المشرق وفلك الثوابت من المشرق الى المغرب وكما امكن ان تتحرك
بحيث يكون المنطقة على هذا الوجه امكن ان تتحرك بحيث يكون المنطقة دائرة اخرى
غيرها وكما امكن ان يكون الكواكب فى الجانب الذى هى فيه امكن ان تكون فى جانب
غير ما هى فيه واذا كان كذلك فينتقل الكلام الى الاتصالات الفلكية والحركات
والاوضاع ولا ينتهى فلا بد وان يستند الى الله تع والعلم بان الشى سيوجد انما يتعلق
به اذا كان الشى بحيث سيوجد لان العلم بان الشى سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد
فالحيثية سابقة على العلم فلا يكون كونه بحيث سيوجد من اجل العلم والا يلزم
الدور ولا يجوز ان يكون علمه بما فى الفعل من المصلحة مرجحا له وانما يجوز ذلك
لو كان رعاية الاصلح واجبة على الله تع وهى ممنوعة فان رعاية الاصلح غير واجبة
على الله تع كما سنذكره ولعنتج المخالف بان الارادة ان تعلقت لغرض لكان البارى تع

ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك على الله مح بيان الملازمة ان الارادة ان تعلقت لغرض
لكان ذلك الغرض غيره فيكون مستكملا بذلك الغرض الذى هو غيره والمستكمل بالغير
ناقص بالذات وان تعلقت الارادة لا لغرض لكان ذلك عبثا والعبث على الله تع مح
واجيب بان تعلق الارادة بالمراد لذاتها فان ارادة الله تع منزهة عن الاغراض بل
هى واجبة التعلق بايجاد ذلك الشئ فى ذلك الوقت لذاتها لا لغيرها قال فرع
ارادته غير محدثة وقالت المعتزلة ارادته قائمة بذاتها حادثة لا فى محل وقالت
الكرامية هى صفة حادثة فى ذاته تع لنا وجهان الاول ان وجود كل محدث موقوف
على تعلق الارادة به فلو كانت ارادته محدثة احتاجت الى ارادة اخرى ولزم التس
الثانى قيام الصفة بنفسها غير معقول ومع ذلك كان اختصاصه ذاته بها
تخصيصا بلا مخصص لان نسبتها الى جميع الذوات على السوآء وكونها لا فى محل
مفهوم سلبى لا يصلح ان يكون مخصصا وقيام الصفة الحادثة بذاته ممتنع لما سبق
اقول هذا فرع على انه مريد بارادة مغايرة للعلم والقدرة فنقول ارادة الله
تع غير محدثة قالت المعتزلة ارادة الله تع قائمة بذاتها حادثة لا فى محل وقالت
الكرامية ارادة الله تع صفة حادثة يخلقها الله تع فى ذاته لنا وجهان الاول
ان وجود كل حادث موقوف على تعلق الارادة به لما سبق فلو كانت ارادة الله
تع محدثة احتاجت الى ارادة اخرى ولزم التس قيل لقائل ان يقول عليه انكم اثبتم
الارادة لترجح احد وقتى الايجاد على سائر اوقاته وجوزتم ان للقادر ان يرجح احد
مقدوريه على الاخر من غير مرجح فلم لا يجوز ان يصدر عن القادر ارادة بلا مرجح ثم
يصير تلك الارادة مرجحة لما عداها فلا يلزم التس ولا شك ان من جوز للقادر
ان يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح يلزمه ذلك واما من لم يجوزه فلا
يلزمه الثانى ان ارادة الله تع لو كانت حادثة فاما ان تكون قائمة بذاتها
او قائمة بذات الله تع وكلاهما بط اما الاول فلان الارادة الحادثة صفة وقيام
الصفة بنفسها غير معقول ومع ذلك كان اختصاص ذاته تع بالارادة القائمة بذاتها

قلت نسبة الارادة الى الضدين
والاوقات متساوية مح

اى الجبائيان وعبد الجبار ومتابعهم
من المعتزلة

تخصيصا بلا مخصص لان الارادة اذا كانت قائمة بذاتها كان نسبتها الى جميع الذوات
ذات الباری وذوات الممكنات على السواء فكان اختصاص ذاته بها تخصيصا بلا مخصص
قوله وكونها لا فی محل والارادة ايضا لا فی محل فكان اختصاص ذاته تع بالارادة
اولى من غيره وتقرير الجواب ان كون الارادة لا فی محل مفهوم سلبی لا يصلح ان يكون
مخصصا ولهم ان يقولوا لا نم ان الارادة على تقدير كونها قائمة بنفسها كان اختصاص
ذاته تع بها تخصيصا بلا مخصص قوله لان نسبتها الى جميع الذوات على السواء قلنا
لا نم فان ذات الله تع فاعل للارادة واختصاص الفاعل بالاثر اولى من اختصاص
غيره به واما الثانی فح لانه تع لا يجوز ان يكون محلا للحوادث لما سبق قال
الفصل الثانی فی سائر الصفات وفيه مباحث الاول السمع والبصر دلت الحجج السمعية
على انه تع سميع بصير وليس فی العقل ما يصرفهما عن ظواهرهما فيجب الاقرار بهما الا على
معنى انه تع عالم بالمسموعات والمبصرات فيكون عالما بالمسموعات والمبصرات حال
حدوثهما وهو المعنى بكونه سميعا بصيرا واستدل بان الحى ان لم يتصف بهما كان
ناقصا وهو افناع لانه متوقف على ان كل حى يصح ان يتصف بهما وان عدم اتصاف
الحى بهما نقص وللمخالف ان يمنعهما احتج المخالف بوجهين الاول ان سمعه
وبصره ان كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر وهو باطل عندكم وان كانا محدثين
كان ذاته محل الحوادث وهو مح واجيب عنه بانهما صفتان قديمتان تستعدان
للادراك وهو تعلقهما بالمسموع والمبصر عند وجودهما الثانی السمع والبصر
تأثر الحاسة او ادراك مشروط به وهما على الله تعالى مح واجيب بمنع الصغرى
اقول الفصل الثانی فی سائر الصفات وفيه مباحث الاول فی السمع والبصر
الثانی فی الكلام الثالث فی البقاء الرابع فی صفات اخر الخامس فی التكوين
السادس فی انه تع يرى المبحث الاول فی السمع والبصر اتفق المسلمون على انه
تع سميع بصير لكنهم اختلفوا فی معناه فقال حجة الاسلام والكعبی وابو الحسين
البصری السمع والبصر عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور

اجيب بان اختصاص الصفة بالفاعل هو اختصاص حدوثها به وهو عبارة عن قيامها به والمقصود خلافه
مفهوم سلبی اشارة الى جواب دفع معتقد وتقرير الدفع ان ذات الله تع لا فی محل صح

من اصحابنا ومن المعتزلة والكرامية هما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات
لانه قد دلت الحجج السمعية على انه تع سميع بصير ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة
في العلم بالمسموعات والمبصرات وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند المعارض
وليس في العقل ما يصرف الحجج السمعية عن ظواهرها فيجب الاقرار بها بالمقتضى السالم
عن المعارض واذا كان سميعا بصيرا يكون عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها
اعلم ان العقل دل على استحالة ادراكه تع بالالات جسمانية فيكون السمع والبصر في حقه
تع لا يكون بالالات جسمانية فيكون راجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما هو
مذهب الحكماء او الى صفة اخرى غير العلم بالمسموعات والمبصرات لكن لا يكون بالالات
جسمانية كما هو مذهب الاصحاب وهو المعنى بكونه سميعا بصيرا واستدل على ان
السمع والبصر صفتان زائدتان على الذات مغايرتان للعلم بدليل ضعيف تقرير
الدليل انه تع حي والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من يصح اتصافه بصفة لو لم
يتصف بها اتصف بضدها وضدها نقص فان لم يتصف البارى تع بهما كان
ناقصا والنقص على الله تع مح قال المص وهذا الاستدلال اقناعي لانه متوقف
على ان كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر وان عدم الاتصاف بهما نقص وللخصم
ان يمنع المقدمتين اما الاولى فلان حيوة الله تع مخالفة لحيوتنا والمختلفان لا يجب
اشتراكهما في جميع الاحكام فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للسمع والبصر كون
حياته تع كذلك سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال حيوته وان كانت مصححة
للسمع والبصر لكن حقيقته غير قابلة لهما كما ان الحيوة وان كانت مصححة للشهوة
والنفرة لكن حقيقته غير قابلة لهما وكذلك ههنا سلمنا ان ذاته تع قابلة
للسمع والبصر لكن لم لا يجوز ان يكون حصولهما موقوفا على شرط ممتنع التحقق في ذات
الله تع واما الثانية فلا نم ان عدم اتصاف الحي بهما نقص قوله لو لم يتصف
بهما اتصف بضدهما مم فانه يجوز خلو القابل للشي عنه وعن ضده . احتج المخالف
بوجهين الاول ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر واللازم

بط عندكم لان عندكم ماسوى الله حادث بيان الملازمة ان السمع والبصر لا يتحققان
بدون المسموع والمبصر وان كانا محدثين كان ذاته محلا للحوادث لان السمع والبصر
حادثان قائمان بذاته تع لان ذاته تع متصف بهما واللازم مح لما عرفت ان ذاته
تع يمتنع ان يكون محلا للحوادث واجيب عن هذا الوجه بان السمع والبصر صفتان
قديمتان تعد ان المتصف بهما لادراك المسموعات والمبصرات وادراك المسموعات
والمبصرات عبارة عن تعلق السمع والبصر بالمسموع والمبصر عند وجودهما فلا يلزم
قدم المسموع والمبصر من قدم السمع والبصر الثانى السمع والبصر تأثر الحاسة
عن المسموع والمبصر وادراك المسموع والمبصر مشروط بتأثر الحاسة عنهما وكل
منهما على الله مح فلا يكون سميعا بصيرا واجيب بمنع الصغرى فانا لا نم ان السمع
والبصر هما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر وادراك مشروط بهما بل السمع والبصر
ادراك المسموع والمبصر عند حدوثهما قال الثانى فى الكلام تواتر اجماع
الانبياء عليهم السلام واتفاقهم على انه سبحانه تع متكلم وثبوت نبوتهم غير متوقف
على كلامه تع فيجب الاقرار به وكلامه ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته تع
خلافا للحنابلة والكرامية او بغيره خلافا للمعتزلة بل هو المعنى القائم بالنفس
المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المغاير للعلم والارادة لانه تع قد يخالفهما
فانه تع امر ابا لهب بالايمان مع علمه تع بانه لا يؤمن وامتناع ارادته لما يخالف
علمه والاطناب فى ذلك قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر
العقول اقول المبحث الثانى فى الكلام تواتر اجماع الانبياء صلوات الله
عليهم واتفاقهم على انه تع متكلم وثبوت نبوتهم غير متوقف على كلامه تع لان
الانبياء ع م اذا ادعوا النبوة واظهروا المعجزة على وفق دعواهم يعلم صدقهم من غير
ان يتوقف العلم بصدقهم على كلامه تع فيجب الاقرار بكلامه تع واتفق المسلمون
على اطلاق لفظ المتكلم على الله تع واختلفوا فى معناه واتفق اصحابنا على ان كلامه
تع ليس بحروف ولا صوت يقومان بذاته تع لان الاصوات والحروف محدثة

ويقولون انه تع امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى تم

ويمتنع ان يكون محلا للحوادث خلافا للحنابلة والكرامية فانهم قالوا كلام الله تع اصوات
وحروف قائمة بذاته تع ولا حروف ولا صوت يقومان بغيره تع خلافا للمعتزلة فانهم قالوا
معنى كونه تع متكلما كونه تع موجد الحروف واصوات دالة على معان مخصوصة في اجسام مخصوصة
بل كلام الله تع هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المغاير
للعلم والارادة فانه تع امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن وامتناع ارادته
تع بما يخالف علمه لانه لو اراد ايمان ابي لهب لوجب وقوعه واذا وجب وقوعه
يمتنع ان يكون عالما بانه لا يؤمن واذا كان عالما بانه لا يؤمن امتنع وقوعه
واذا امتنع وقوعه امتنع ارادته والمتكلمون من الفريقين طولوا الكلام فيه قال المص
الاطناب في ذلك قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقل قال
فرع على انه تع متكلم خبر الله تع صدق فان الكذب نقص والنقص على الله تع مح
اقول هذا فرع على انه تع متكلم خبر الله تع صدق لان الكذب نقص في حق الكاذب
والنقص على الله تع مح فلا يكون خبر الله تع كذبا فيكون صدقا ضرورة امتناع
الخلو عن الصدق والكذب قيل الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا
بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور اجيب بان الحسن والقبح
بهذا المعنى عقلي لا ينازع فيه احد والاولى ان يثبت ذلك باجماع جميع العقلاء
وان كانوا مختلفين في تعليله قال الثالث في البقاء ذهب الشيخ الى انه باق
ببقاء قائم بذاته ونفاه القاضي وامام الحرمين والامام واحتجوا بان البقاء لو كان
موجودا لكان باقيا ببقاء آخر ولزم التسلسل وبان كونه باقيا لو كان ببقاء قائم به لكان
واجب الوجود لذاته واجبا بالغير هذا خلف احتج الشيخ بان الشيء حال حدوثه
لا يكون باقيا ثم يصير باقيا والتبدل والتغير ليس في ذاته ولا في عدمه ونقيض
بالحدوث واعلم ان المعقول من بقاء البارئ تع امتناع عدمه وبقاء الحوادث
مقارنة وجوده لزمانين فصاعدا وقد عرفت ان الامتناع ومقارنة الزمان
من المعاني المعقولة التي لا وجود لها في الخارج اقول المبحث الثالث في البقاء.

لان السمعيات موقوفة على خبر الله تع وان كان الخبر موقوفا على السمعيات يلزم الدور. تمت

ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى الى انه تعالى باق ببقاء قائم بذاته تعالى ونفى القاضى ابو بكر الباقلانى وامام الحرمين والامام فخر الرازى البقاء واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا بالضرورة فان كان باقيا ببقاء آخر لزم التسلسل وان كان باقيا ببقاء الذات لزم الدور وان كان باقيا بنفسه والذات باقية بالبقاء مفتقرة اليه انقلبت الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال وبان كونه تع باقيا لو كان ببقاء قائم به لكان واجب الوجود لذاته واجبا لغيره هف بيان الملازمة انه تع لو كان باقيا ببقاء قائم به تع ولا شك ان البقاء غيره فيلزم افتقار واجب الوجود الى غيره فيكون واجبا لغيره هف احتج الشيخ بان الشئ حال حدوثه لم يكن باقيا ثم صار باقيا والتبدل والتغير ليس فى ذات الحادث فان ذات الحادث ليس لم يكن ذاتا ثم صار ذاتا ولا فى عدم البقاء اذ عدم البقاء يستحيل ان يصير باقيا فتعين ان يكون التبدل والتغير فى صفة زائدة وهو المط ونوقض هذا الدليل بالحدوث فانه لو كان صحيحا يلزم ان يكون الحدوث صفة زائدة لان الشئ لم يكن حادثا ثم صار حادثا فالحدوث صفة زائدة لكن قد عرفت ان الحدوث ليس وصفا ثبوتيا زائدا ثم قال المص المعقول من بقاء البارى تع امتناع عدمه والمعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل فيما ليس بزمانى وقد عرفت ان امتناع العدم ومقارنة الزمان من الامور الاعتبارية التى لا وجود لها فى الخارج قال الرابع فى صفات اخر اثبتها الشيخ وهى الاستواء واليد والوجه والعين للظواهر الواردة بذكرها واولها الباقون وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر والاولى اتباع السلف فى الايمان بها والرد الى الله تع اقول المبحث الرابع فى صفات اخر اثبتها الشيخ ابو الحسن الاشعرى الظاهريون من المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تع وراء السبعة الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام والثامنة وهى هذه السبعة مع البقاء والشيخ ابو الحسن الاشعرى اثبت صفات

لان بقاء الذات موقوف على البقاء واذا كان البقاء باقيا ببقاء الذات يلزم الدور منه

لان البقاء عبارة عن حصول الذات فى الزمان الثانى منه

لان الذات الباقية فى الزمان الثانى مع الذات الحاصلة فى الزمان الاول

أخر اثبت الاستواء صفة اخرى واليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود والعين صفة اخرى للظواهر الواردة بذكرها كقوله تع الرحمن على العرش استوى وقوله تع يد الله فوق ايديهم وقوله ويبقى وجه ربك وقوله تع ولتصنع على عيني واحتج من حصر الصفات في السبعة او الثمانية بانا مكلفون بكمال المعرفة وهو انما يحصل بمعرفة جميع الصفات وهي لا تتيسر الا بطريق ولا طريق الا الاستدلال بالافعال وتنزيهه تع عن النقايص وهذان الطريقان لا يدلان الا على هذه الصفات ولئن سلم انهما لا يدلان الا على هذه الصفات ولكن لا نسلم ان لا طريق لنا في معرفة الصفات الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايص بل السمع طريق آخر في اثباتها وانما اثبتها الشيخ لورود النصوص بها وكونها غير مرادفة لسائر الصفات والباقون اولوا الظواهر الواردة بذكرها وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر والاولى اتباع السلف في الايمان بها بعد نفي ما يقتضي التشبيه والتجسيم والرد الى الله تع قال المبحث الخامس في التكوين قالت الحنفية التكوين صفة قديمة تغاير القدرة فقد لا يوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة متعلقة بامكان الشيء والتكوين بوجوده قلنا الامكان بالذات فلا يكون بالغير والتكوين هو التعلق الحالي ولذلك يترتب عليه الوجود كما قال الله تع انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون اقول المبحث الخامس في التكوين قال بعض الحنفية التكوين صفة قديمة تغاير القدرة والمكون حادث قال الامام القول بان التكوين قديم او محدث يستدعي تصور ماهيته فان كان المراد به نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية لا توجد الا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وان كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الاثر فهي عين القدرة وان اردتم به امرا ثالثا فبينوه قالوا متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة مؤثرة في امكان الشيء والتكوين يؤثر في وجوده اجاب المصنف بان الامكان بالذات ولا تأثير للقدرة في كون المقدور ممكنا في نفسه لان ما بالذات لا يكون بدون

ورد هذا الاحتجاج بانا لا نسلم ان الاستدلال بالافعال وتنزيهه عن النقائص لا يدلان الا على هذه الصفات صح

مذهب المتقدمين وهو ان يصدقوا بان ما ورد في النصوص ... على ظاهره ... الله ... يعني والتشبيه ... ويؤمنوا انها ... ويفوضوا تاويلها الى الله والمذهب الثاني مذهب المتاخرين وهو ان يصدقوا ويؤولوها بما يليق بذات الله تعالى

وصفاته وتاويل قوله استوى استولى — معزور

بالغير فلم يبق الا ان يكون تاثير القدرة في وجود المقدور تاثيرا على سبيل الصحة لا على
سبيل الوجوب فلو اثبتنا صفة اخرى لله تع مؤثرة في وجود المقدور لكان تاثيرها
في المقدور ان كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع
صفتين مستقلتين بالتاثير على المقدور الواحد وهو مح وان كان على سبيل الوجوب
استحال ان لا يوجد ذلك المقدور من الله تع فيكون الله تع موجبا بالذات لا فاعلا
بالاختيار وهو بط بالاتفاق فالقدرة تنافي هذه الصحة فان الموجب بالذات لا يكون
قادرا مختارا واعلم ان الحنفية انما اخذوا التكوين من قوله تع إِنَّمَا أَمْرُنَا لِشَيْءٍ إِذَا
أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فجعل قوله كن مقدما على الكون وهو المسمى بالامر
والكلمة والتكوين والاختراع والايجاد والخلق الفاظ تشترك في معنى وتتباين
بمعان والمشترك فيه كون الشيء موجدا من العدم ما لم يكن موجودا وهي اخص تعلقا
من القدرة متساوية النسبة الى جميع المقدورات وهي خاصة بما يدخل في الوجود
لان القدرة عم
منها وليست صفة نسبية تعقل مع المنتسبين بل هي صفة تقتضي بعد حصول الاثر
تلك النسبة واما ادعاؤه انهم قالوا القدرة مؤثرة في امكان شيء فليس بصحيح
انما الصحيح ان القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود
المقدور ومؤثر فيه ونسبته الى الفعل الحادث كنسبة الارادة الى المراد والقدرة
والعلم لا تقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بهما والتكوين يقتضيه والقول
بازلية التكوين لقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تع قوله ان كانت تلك
الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله تع موجبا ليس بشيء لان ذلك الوجوب
يكون لاحقا لا سابقا يعني اذا اراد الله تع خلق شيء من مقدوراته كان حصول ذلك
الشيء واجبا لا بمعنى انه كان واجبا قبل ان يخلقه قوله ان كان المراد به صفة مؤثرة
في وجود الاثر فهو عين القدرة فجوابه ان القدرة لو كانت مؤثرة لكان جميع
المقدورات اثارها فيكون موجودا ولا يلزم من اثبات التكوين جمع المثلين
لان متعلق القدرة غير متعلق التكوين فهذا ما يمكن ان يقال من جانبهم والحق ان القدرة

قلنا نختار الشق الثاني قوله فيكون الله موجبا بالذات قلنا لم لا يجوز ان يكون موجبا بصفة هي التكوين بعد القدرة والارادة وذلك لا ينافي كونه مختارا لا موجبا بالذات

لان الارادة قديمة والمراد حادث كذلك التكوين والمكون محمد

لان التكوين لو لم يكن ازليا لكان حادثا واذا كان حادثا يلزم قيام الحادث بذاته تع محمد

والارادة مجموعين هما اللذان يتعلقان بوجود الاثر ولا حاجة معهما الى اثبات صفة
اخرى **قال** السادس فى انه تعالى يصح ان يرى فى الآخرة بمعنى انه ينكشف لعباده المؤمنين
فى الآخرة انكشاف البدر المرئى خلافا للمعتزلة من غير ارتسام او اتصال شعاع به
وحصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية اما الاول فيدل عليه وجوه سمعية
اربعة الاول ان موسى عم سأل الرؤية فلو استحال لكان سؤاله جهلا او عبثا
الثانى انه تعالى علقها باستقرار الجبل وهو من حيث هو ممكن فكذا المعلق به الثالث
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة الرابع قوله تعالى كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون واما الثانى فلتقدسه عن الجهة والمكان واستدل بان الجسم
مرئى لانا نرى الطويل والعريض والطول ليس بعرض اذ لو كان عرضا لكان قيامه
اما بجزء واحد فيكون اكبر مقدارا فينقسم او باكثر فيقوم الواحد بمتعدد وهو مح
والعرض ايضا مرئى فالمصحح مشترك وهو اما الحدوث او الوجود والاول عدمى
فتعين الثانى واعترض عليه بان التأليف عرض والصحة عدمية فلا يحتاج
الى سبب وان سلم فلا نم وجوب كونه مشتركا وجوديا فان المختلفين قد يشتركان
فى اثر واحد والصحة لما كانت عدمية جاز ان يكون لعدم وان سلم فلم لا يجوز ان يمتنع
رؤيته تعالى لفوات شرط او وجود مانع **اقول** المبحث السادس فى انه تعالى يصح
ان يرى فى الآخرة بمعنى انه ينكشف لعباده المؤمنين فى الآخرة انكشاف البدر المنير
المرئى خلافا للمعتزلة من غير ارتسام صورة المرئى فى العين او اتصال شعاع خارج من
العين الى المرئى وحصول مواجهة له خلافا للمشبهة والكرامية فانهم جوزوا رؤيته
تعالى بالمواجهة لاعتقادهم كونه تعالى فى الجهة والمكان والمراد بالرؤية الحالة التى
يجدها الانسان حين ما يرى الشئ بعد علمه به فانا ندرك تفرقة بين الحالتين
وتلك التفرقة لا يجوز عودها الى ارتسام صورة المرئى فى العين او اتصال شعاع
خارج من العين الى المرئى عند المواجهة فهى حالة اخرى مغايرة للحالة الحاصلة عند
العلم يمكن حصولها مع عدم الارتسام وخروج الشعاع فيصح الرؤية بهذا المعنى

اما الاول وهو صحة الرؤية بالمعنى المذكور فقد دل عليه وجوه الاول ان موسى ع م
سأل الرؤية فلو استحالت الرؤية لكان سؤال موسى ع م جهلا وعبثا وللخصم ان يقول
سؤال موسى ع م عن لسان قومه بدليل قوله حكاية عنهم لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ
جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ وقوله تع حكاية عن موسى ع م أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ
مِنَّا وقوله تع فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة الثانى
ان الله تع علق الرؤية باستقرار الجبل واستقرار الجبل من حيث هو ممكن فكذا
المعلق باستقرار الجبل ايضا ممكن فالرؤية ممكنة قيل لا نم انه علق الرؤية
على امر ممكن بل على امر ممتنع لانه علق الرؤية على استقرار الجبل حال كونه متحركا
لان لفظة ان اذا دخلت على الماضى صار بمعنى المستقبل اى لو صار مستقرا
فى المستقبل فسوف ترانى وما صار مستقرا فى الزمان المستقبل والا لوجب
حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط الذى يتم به علية العلة
فانها دخلت عليه هو شرط يتم به علية العلة ولم يتحقق حصول الرؤية بالاتفاق
فلم يستقر الجبل فيكون متحركا بالضرورة اذ لا واسطة بينهما فاذن الجبل حال ما علق
الله الرؤية باستقراره كان متحركا واستقرار الجبل من حيث هو متحرك مح فالتعليق
عليه لا يدل على امكان الرؤية لان التعليق على الشرط الممتنع لا يدل على امكان
المشروط واجاب الامام بانا سلمنا ان الجبل فى تلك الحالة كان متحركا لكن الجبل
من حيث هو جبل يصح السكون عليه والمذكور فى الاية ليس الا ذات الجبل واما
المقتضى لامتناع السكون فهو حصول الحركة فاذن القدر المذكور فى الاية منشأ
لصحة الاستقرار وما هو المنشأ لامتناع الاستقرار فغير مذكور فى الاية فوجب
القطع بالصحة قيل عليه ان المذكور فى الاية هو وقوع السكون فى حال النظر
الى الجبل الذى عبر عنه بقوله تع فان استقر مكانه لا صحة السكون التى يلزم ماهية
الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحال تستلزم الحركة فلا يمكن معها صحة
السكون الثالث قوله تع وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج ان النظر

سأل ربه تنبيه

لان تقلب الحدقة الى المرئى مستلزم لان يكون فى الجهة والمكان تحقيق

اما ان يكون عبارة عن الروية او عن تقليب الحدقة نحو المرئى طلبا لرويته والاول هو المطلوب
والثانى تعذر حمله على ظاهره فيحمل على الروية التى هى كالمسبب للنظر بالمعنى الثانى واطلاق
السبب وارادة المسبب من احسن وجوه المجاز قيل النظر لا يدل على الروية ولهذا يقال
نظرت الى الهلال فلم اره فاذا لم يدل النظر على الروية لم يتعين الروية للارادة بل يحتمل
ان يكون المراد غيرها على ان له تاويلا آخر وهو ان يحمل الى على واحد الالاء وح يكون
معناها وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة اى منتظرة او يحمل على حذف المضاف
وهو الثواب وح يكون المراد ناضرة الى ثواب ربها ناظرة قيل التاويلان باطلان
اما الاول فلان الانتظار سبب الغم والاية مسوقة لبيان النعم واما الثانى فلان
النظر الى الثواب لابد وان يحمل على روية الثواب لان تقليب الحدقة نحو الثواب من غير
الروية لا يكون من النعم البتة واذا وجب اضمار الروية لا محالة كان اضمار الثواب
اضمارا للزيادة من غير دليل فلا يجوز اجيب بان الاية دالة على ان الحال التى عبر عنها
سبحانه وتع بقوله وجوه يومئذ ناضرة سابقة على حالة استقرار اهل الجنة فى الجنة
واهل النار فى النار بدليل قوله تع وجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة
اى تظن ان يفعل بها فعل هو فى شدته وفظاعته فاقرة داهية تقصم فقار الظهر
فانه فى حال استقرار اهل النار فى النار فقد فعل بها الفاقرة واذا كانت تلك
الحالة سابقة على الاستقرار كان انتظار النعمة بعد البشارة بها سرورا يستتبع
نضارة الوجه ومثل ذلك الانتظار لا يكون مستدعيا للغم كما ان انتظار اكرام
الملك وعطائه لا يكون موجبا للغم اذا تيقن وصوله اليه وانتظار العذاب بعد
الانذار بوصوله غم يستتبع بسارة الوجه اى شدة عبوسته كانتظار عقاب الملك
اذا تيقن عقابه ولا يحتاج الى اضمار الروية فى النظر الى الثواب بمعنى الانتظار
لان النظر عبارة اما عن الروية او عن تقليب الحدقة وتقليب الحدقة نحو الثواب
بعد البشارة انتظار لوصوله من النعم لما بينا الرابع قوله تع كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون وجه الاحتجاج انه تع اخبر عن الكفار على سبيل الوعيد بقوله تع

كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وذلك يدل على ان المؤمنين يومئذ غير محجوبين
عن ربهم والا لم يكن فى الاخبار عن الكفار على سبيل الوعيد بانهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون فائدة واذا لم يكن المؤمنون يومئذ عن ربهم لمحجوبين فيرونه
واما الثانى وهو ان يرى من غير ارتسام صورة المرئى فى العين او اتصال شعاع
الى المرئى وحصول مواجهة فكما عرف انه تع مقدس عن الجهة منزه عن المكان
متعال عن المواجهة واستدل على مذهب الحق بدليل مزيف اما تقرير الدليل
فلان الجسم مرئى وذلك لانا نرى الطويل والعريض والطويل المرئى ليس بعرض لانه
لو كان عرضا لكان قائما بمحل وقد ثبت ان الجسم مؤلف من اجزاء لا تتجزى
موجودة بالفعل فالطويل اما ان يكون قائما بجزء واحد من الاجزاء التى تألف الجسم
منها فيكون ذلك الجزء اكثر مقدارا مما ليس بطويل فيكون قابلا للقسمة فيكون
جسما هذا خلف واما ان يكون قائما باكثر من واحد فيقوم العرض الواحد قائما بمحال
كثيرة وهو محال والعرض كاللون ايضا مرئى فالعرض والجوهر يشتركان فى صحة الرؤية
والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة فالمصحح للرؤية مشترك بين الجوهر والعرض
ولا مشترك بينهما الا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح للعلية لان الحدوث
عدمى لانه عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم والعدمى لا يصلح للعلية
فتعين الوجود فالوجود هو المصحح للرؤية والوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن
فالمصحح للرؤية متحقق فى الواجب فيصح رؤيته واعترض عليه بانا لا نسلم ان الطويل
مرئى بل المرئى تأليف الجواهر بعضها مع بعض والتأليف عرض قائم بالاجزاء المتلاقية
فيكون المرئى هو العرض لا الجوهر وصحة الرؤية غير محتاجة الى سبب فان صحة
الرؤية عدمية والعدمى لا يحتاج الى سبب ولئن سلم ان صحة الرؤية محتاجة
الى سبب فلا نسلم وجوب كون السبب مشتركا وجوديا فان الشيئين المختلفين
قد يشتركان فى اثر واحد بالنوع سلمنا ان السبب يجب ان يكون مشتركا
ولكن لا نسلم ان الحدوث لا يصلح للعلية قولكم لان الحدوث عدمى مسلم قولكم

فانها الامكان والامكان عدمى لما تقدم فى باب الامكان

والعدمى لا يصلح للعلية قلنا لم لا ان العدمى يصلح لان يكون علة للعدمى وصحة الرؤية
لما كانت عدمية جاز ان تكون لامر عدمى فجاز ان يكون الحدوث وان كان عدميا
علة لصحة الرؤية التى هى عدمية وان سلم ان المصحح هو الوجود لم قلت انه يلزم من حصوله
فى حق الله تع حصول الصحة فلم لا يجوز ان يمتنع رؤيته تع لفوات شرط او وجود
مانع فان الاثر كما يعتبر فى تحققه حصول المقتضى يعتبر ايضا وجود الشرط
وانتفاء المانع فلعل ماهية الله تع او ماهية صفة من صفاته مانعة من صحة
الرؤية ومما يحققه ان الحيوة مصححة للجهل والشهوة وحيوة الله تع لا تصححهما
اما لان الاشتراك ليس الا فى اللفظ او ان اشتركا فى المعنى لكن ماهية الحق او ماهية
صفة من صفاته تنافيهما وعلى التقديرين فانه يجوز فى هذه المسئلة ذلك ايضا
قال احتج المعتزلة بوجوه الاول قوله تع لا تدركه الابصار واجيب بان الادراك
هو الاحاطة ولا يلزم من نفى الرؤية على سبيل الاحاطة نفيها مطلقا وبان معنى
الاية لا تدركه جميع الابصار وذلك لا ينافى ادراك البعض الثانى قوله تع لن ترانى
وكلمة لن للتابيد واجيب بالمنع الثالث قوله تع وما كان لبشر ان يكلمه الله
الا وحيا الاية نفى الرؤية فى وقت الكلام فتنتفى فى غيره لعدم القائل بالفصل
واجيب بان الوحى كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم محجوبا عن السامع او لم يكن
الرابع انه سبحانه استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم عليه فقال فقد
سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم
وقال الذين لا يرجون لقاءنا الاية واجيب بان الاستعظام لاجل انهم طلبوا
ذلك تعنتا وعنادا الخامس ان الابصار فى الشاهد يجب اذا كانت الحواس
سليمة والشئ جائز الرؤية ومقابلا للرائى كالجسم المحاذى له او فى حكمه كالاعراض
المقائمة به والصورة المحسوسة فى المراة ولم يكن فى غاية القرب والبعد واللطافة
والصغر ولم يكن بينهما حجاب والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال لا نراها والستة
الاخيرة لا يمكن اعتبارها فى رؤية الله تع وسلامة الحاسة حاصلة الان

اى كون ماهية الله او صفة من صفاته مانعة عن صحة الرؤية

فلو صح رؤيته وجب ان نراه الان واللازم باطل فالملزوم مثله واجيب بان الغائب ليس كالشاهد فلعل رؤيته تتوقف على شرط لم يحصل الان او لم نكن واجدة الحصول عند هذه الشرائط السادس انه تع لا يقبل المقابلة والانطباع وكل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي واجيب بمنع الكبرى ودعوى الضرورة فيها باطلة لاختلاف العقلاء فيه والنقض بابصاره الله تع ايانا اقول احتجت المعتزلة بوجوه ستة الاول قوله تع لا تدركه الابصار والاحتجاج بها من وجهين الاول ان ما قبل هذه الاية وهو قوله تع ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه وهو على كل شئ وكيل لا تدركه الابصار وما بعدها وهو قوله تعالى وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير مذكور في معرض المدح فوجب ان يكون هذه الاية ايضا مدحا والقاء ما ليس بمدح فيما بين المدحين ركيك مستهجن كما يقال فلان اجل الناس واكل الخبز وافضل الناس واذا كان نفي ادراك الابصار اياه مدحا كان ثبوته نقصا والنقص على الله تع محال الثاني ان قوله تع لا تدركه الابصار يقتضي ان لا يدركه الابصار في شئ من الاوقات لان قولنا يدركه الابصار يناقض قولنا لا يدركه الابصار بدليل استعمال كل من القولين في تكذيب الاخر وصدق احد النقيضين يستلزم كذب الاخر وصدق قوله تع لا تدركه الابصار يوجب كذب قولنا يدركه الابصار وكذبه يستلزم كذب قولنا يدركه بصر واحد او بصران اذ لا قائل بالفرق واجيب بان الادراك هو الاحاطة وهو وقوف الشئ من جميع جوانبه لان اصله من اللحوق والاحاطة انما تتحقق في المرئي الذي له جوانب فمعنى الاية نفي الرؤية على سبيل الاحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفي الرؤية مطلقا فان الرؤية على سبيل الاحاطة اخص من الرؤية مطلقا ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام واجيب ايضا بان معنى الاية لا يدركه جميع الابصار وذلك لان الابصار جمع معرف باللام فيفيد العموم فلا يناقض ادراك بعض الابصار ورد الجواب الاول بان قوله الادراك رؤية الشئ

يعني لا تدركه الابصار وما قبلها وهو ذلكم الله الى قوله وهو على كل شئ وكيل وما بعدها وهو يدرك الابصار الاية

اي النقيضين الاول يشتمل على نفيين الاول كما ذكرنا والثاني ان قوله تع لا تدركه الابصار يقتضي

يعني لا ينفرد نفي ادراك الابصار عن الادراك ببصر واحد او بصران منه

من جميع جوانبه ليس بصحيح فانهم يقولون ادركنا القمر وادركت الشئ ولا يريدون رؤيتهما من جميع جوانبهما بل الجواب الصحيح ان الله تع نفى الادراك بالابصار الذى من شرطه ارتسام الشبح او خروج الشعاع ولا يلزم منه نفى الحالة التى يحصل بعد حصول احد هذين الشيئين من غير حصول احدهما الثانى قوله تع لموسى عم لن ترانى وجه الاحتجاج به ان كلمة لن لتابيد النفى بدليل قوله تع قل لن تتبعونا فنفى الرؤية على التابيد فى حق موسى عم فيلزم نفيها فى حق غيره اذ لا قائل بالفرق واجيب بالمنع بانا لا نسلم ان كلمة لن لتابيد النفى بل لتاكيد النفى بدليل قوله تع ولن يتمنونه ابدا بما قدمت ايديهم فانه قيد بقوله ابدا ومع هذا لم يستلزم تابيد النفى لانهم يتمنونه فى الاخرة على ان نفى الرؤية على التابيد لا يقتضى نفى صحة الرؤية الثالث قوله تع وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى الاية وجه الاحتجاج به انه تع نفى الرؤية وقت الكلام فانه تع نفى التكليم الا على احد الوجوه الثلثة الوحى ومن وراء حجاب وارسال رسول وكل منها يستلزم عدم الرؤية اما الوحى فلانه لم يكن مشافهة فلا يكون عند الرؤية واما من وراء حجاب فظ انه يستلزم عدم الرؤية واما ارسال الرسول وايحاؤ فانه يدل على عدم المشافهة المستلزمة لعدم الرؤية واذا ثبت نفى الرؤية وقت الكلام فتنتفى الرؤية فى غير وقت الكلام اذ لا قائل بالفصل واجيب عنه بانا لا نسلم انه نفى الرؤية وقت الكلام قولهم لانه نفى التكليم الا على احد الوجوه الثلثة قلنا مسلم قولهم كل منها يستلزم عدم الرؤية مم قولهم اما الوحى فلا يكون مشافهة مم لان الوحى كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم محجوبا عن السامع او لم يكن الرابع انه تع استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم عليه فقال يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سئلوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال تع وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا

اى قال الكفار لولا انزل علينا الملائكة ليخبروا بان النبى عم مرسل او نرى ربنا
ليأمرنا باتباعه وتصديقه فاقسم الله تع فقال لقد استكبروا فى انفسهم بطلبهم
الرؤية وعتوا بذلك عتوا كبيرا اى طغوا بطلبهم الرؤية طغيانا كبيرا وقال تع
واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون
فثبت ان طلب الرؤية يترتب عليه العقاب والذم فلا يصح الرؤية واجيب
بان الاستعظام لاجل طلبهم الرؤية تعنتا وعنادا لانهم طلبوا الرؤية فى الدنيا
قبل ان يخلق الله تع فى ابصارهم ما تقوى به على رؤيته تع فالاستعظام وترتب
الوعيد والذم على ذلك لا على طلب الرؤية فى الجملة يشاهده انه تع ذم الكفار
لعدم رجائهم لقاء الله فى الاخرة حيث قال وقال الذين لا يرجون لقاءنا اى
فى الاخرة فدل على ان قطع الرجاء عن رؤية الله تع فى معرض الذم فعلم صحة
رؤيته فى الاخرة والا لجاز انقطاع الرجاء عن رؤيته تع الخامس ان الابصار
فى الشاهد اى فيما عندنا من المبصرات يجب اذا تحقق شروط ثمانية احدها
ان يكون الحواس سليمة فان الحواس اذا كانت غير سليمة لا يجب الرؤية وثانيها
كون الشئ جائز الرؤية فان ما يمتنع رؤيته لا يرى وثالثها المقابلة المخصوصة
بين الرائى والمرئى كالجسم المحاذى للرائى او كون المرئى فى حكم المقابل كالاعراض
القائمة بالجسم المقابل فانها فى حكم محالها المقابلة وكالصورة المحسوسة فى المرآة
المقابلة للرائى فانها لكونها قائمة بالمرآة المقابلة فى حكم المرآة ورابعها ان لا يكون
المرئى فى غاية القرب وخامسها ان لا يكون المرئى فى غاية البعد وسادسها
ان لا يكون المرئى فى غاية اللطافة وسابعها ان لا يكون المرئى فى غاية الصغر
وثامنها ان لا يكون بين الرائى والمرئى حجاب لانا نعلم بالضرورة انا لا نبصر الشئ
عند عدم احد هذه الشروط ونبصره اذا حصل هذه الشروط والا اى وان لم
يجب رؤية الشئ اذا حصل هذه الشروط جاز ان يكون بحضرتنا جبال وشماخ
لا نراها والشروط الستة الاخيرة اى المقابلة وما فى حكمه وعدم غاية القرب

اى الوجه الخامس على نفى الرؤية من طرف المعتزلة

وعدم غاية البعد وعدم غاية اللطافة وعدم غاية الصغر وعدم الحجاب لا يمكن اعتبارها
فى رؤية الله تع لان هذه الستة انما تعتبر فيما من شانه ان يكون فى جهة وحيز
والله تع منزه عن الجهة والحيز بقى شرطان سلامة الحاسة وجواز الرؤية وسلامة
الحاسة حاصلة الان فلو صح رؤيته وجب ان نرى الله تع لحصول الشرطين واللازم
بط فالملزوم مثله واجيب بان الغائب عن الحس وهو الله تع ليس كالشاهد
فاحتمل رؤيته تع تتوقف على شرط لم يحصل الان وهو ما يخلقه الله تع فى الابصار
يقوى به على رؤيته او بانه لم يكن الرؤية واجبة الحصول عند تحقق هذه
الشرائط فان الرؤية بخلق الله تع والشروط الثمانية معدات ولا يجب الرؤية
عند وجود معداتها السادس انه تع لا يقبل المقابلة والانطباع المستلزمة
للجسمية والله تع منزه عن الجسمية فثبت ان الله تع لا يقبل المقابلة والانطباع
وكل مرئى مقابل ومنطبع فى الرائى بالضرورة فالله تع ليس بمرئى واجيب بمنع
الكبرى بانا لا نسلم ان كل مرئى مقابل ومنطبع فى الرائى ودعوى الضرورة فى الكبرى
باطلة لاختلاف العقلاء فى صدقها والعقلاء لا يختلفون فى صدق الضروري
وبان ما ذكرتم من الكبرى منقوض بابصار الله تع ايانا فانه ليس بيننا وبينه تع
مقابلة ولا انطباع قال الباب الثالث فى افعاله تع وفيه مسائل
الاولى قال الشيخ ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تع مخلوقة له وقال
القاضى كونها طاعة ومعصية بقدرة العبد وقال امام الحرمين وابو الحسين
والحكماء انها واقعة بقدرة الله تع فى العبد وقال الاستاد المؤثر فى الفعل
مجموع قدرة الله تع وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله
باختياره ومنع بوجوه الاول ان الترك ان امتنع عليه حال الفعل كان مجبورا
لا مختارا وان لم يمتنع احتاج فعله الى مرجح موجب لا يكون من العبد دفعا
للتسلسل ويلزم الجبر الثانى انه لو وجد فعله باختياره كان عالما بتفاصيله
فيحيط بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة وعرف احيازها الثالث

يعنى يقع الخلاف فى انه كل مرئى مقابل للرائى فينطبع فيه لان المتكلمين قالوا بعض المرئى ليس بمقابل ولا منطبع فيه وهو الله تع سد.

وفيه نظر لان المدعى ان الابصار بالعين متوقف على المقابلة والانطباع وليس ابصار الله تع ايانا بواسطة العين فلا يتوجه النقض سيد

لان المقابلة والانطباع خو

لو حاول العبد وناقض مراده مراد الله تع لزم جمعهما او رفعهما او الترجيح بلا مرجح فان قدرته وان كانت اعم لكنها بالنسبة الى هذا المقدور المعين على سواء اقول لما فرغ من الباب الثانى شرع فى الباب الثالث فى افعاله تع وذكر فيه ست مسائل الاولى فى افعال العباد والثانية فى انه تع مريد للكائنات الثالثة فى التحسين والتقبيح الرابعة فى انه تع لا يجب عليه شئ الخامسة فى ان افعاله لا تعلل بالاغراض السادسة فى الغرض من التكليف المسئلة الاولى قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تع مخلوقة له تع ولا تاثير لقدرة العبد فى مقدوره اصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تع وقال القاضى ابو بكر ان ذات الفعل واقع بقدرة الله تع وكون الفعل طاعة كالصلوة ومعصية كالزنا صفات للفعل تقع بقدرة العبد وقال امام الحرمين وابو الحسين البصرى والحكماء ان افعال العباد واقعة بقدرة يخلقها الله تع فى العبد فانه تع يوجد فى العبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة توجبان وجود المقدور وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفراينى المؤثر فى الفعل مجموع قدرة الله وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره لا على سبيل الايجاب ومنع قول المعتزلة بوجوه الاول ان ترك الفعل من العبد ان امتنع حال الفعل كان العبد مجبرا فلا يكون الفعل باختياره وان لم يمتنع ترك الفعل من العبد لاحتاج فعله الى مرجح موجب لامتناع ترجيح احد طرفى الممكن لا لمرجح ولا يكون ذلك المرجح الموجب من العبد لانه لو كان من العبد يعود التقسيم فيه ولا يتسلسل بل ينتهى لا محالة الى مرجح موجب لا يكون من فعله ويلزم الجبر قيل المعتزلة يقولون معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها ووجوب وقوع احدهما بحسب الارادة فمتى حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها واح ان امتنع ترك الفعل من العبد عند الارادة لم يلزم الجبر

دمك موجب للعبد والاولى يكسبه ان قدرة القدرة والارادة منتزعا تكون فما لا منه تأثير ... سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى

قال القاضى ... وهو كونه موصوفا بكونها طاعة والزنا ... موصوف بكونها معصية فاصل الفعل ... انما يوجد بقدرة الله

لانا نقول لا يلزم نقصان قدرة القادر وهو تع منزه عن النقصان لانا نقول كمال القدرة فى تعلقها لا بالايجاب بل بكون القدرة والارادة على وجه ...

... التفصيل ... الا فى الافعال ...

... لا يمكن ان الفعل والترك

وعدم الاختيار وانما يلزم ذلك لوكان امتناع ترك الفعل بغير الارادة واما اذا كان
بالارادة فلا اجيب بان هذا الذى ذكرتم عن المعتزلة قول ابى الحسين البصرى
ليس قول سائر المعتزلة والكلام فى ابطال قول سائر المعتزلة لا فى ابطال قول ابى
الحسين الثانى لوكان العبد موجدا لفعله باختياره كان عالما بتفاصيله
اذ لو جاز الايجاد بالاختيار من غير العلم بطل دليل اثبات عالمية الله تع ولان
القصد الكلى لا يكفى فى حصول الجزئى لان نسبة الكلى الى جميع الجزئيات على السوا
فليس حصول بعضها اولى من حصول بعض آخر فيجب ان يتحقق قصد جزئى والقصد
الجزئى مشروط بالعلم الجزئى فثبت انه لوكان موجدا لفعله باختياره لكان عالما
بتفاصيله فيكون العبد محيطا بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة وعرف احيان
السكنات واللازم بط فان الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون فى بعض
الاحيان والحركة فى بعضها مع انه لا شعور له بالسكنات ولا باحيانها قيل
الايجاد لا يستلزم علم الموجد بالموجد ولا يلزم نفى عالمية الله تع لان مثبتى العالمية
لا يستدلون بالايجاد عليها بل باحكام الفعل واتقانه نعم الايجاد مع القصد
مستلزم للعلم لكن يكفى العلم الاجمالى والحركات الصادرة عنا مع اقتران القصد
بها تكون معلومة لنا على سبيل الاجمال اجيب بان الجزئيات المنفصلة الحاصلة
بالفعل الصادرة من الفاعل بالقصد والاختيار وجب ان يتحقق بقصد جزئى
والقصد الجزئى مشروط بالعلم الجزئى فيلزم انه لوكان موجدا لفعله باختياره
لكان عالما بتفاصيله لكن لهم ان يمنعوا بطلان اللازم فان العبد عالم بتفاصيل
افعاله لكن لم يبق العلم التفصيلى على ذكره الثالث لو اختار العبد وناقض
مراده مراد الله تع بان اراد العبد تسكين جسم اراد الله تع تحريكه فاما ان يقع
مرادهما فيلزم جمع النقيضين او يقع مراد احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح
لان قدرته تع وان كانت اعم من قدرة العبد لكنها بالنسبة الى هذا المقدور
سيان وبان فى الاستقلال بالتأثير فى ذلك المقدور الواحد والشئ الواحد

وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت فاذا القدرتان بالنسبة الى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية انما التفاوت فى امور اخر خارجة عن هذا المعنى واذا كان كذلك امتنع الترجيح فلم يقع مراد الله تع دون مراد العبد عند اجتماع القدرتين ولا نسلم ان القدرتين متساويتان فى الاستقلال بالتأثير فى ذلك المقدور بل هما متفاوتتان فى القوة والضعف ولذلك يقدر قادر على حركة مسافة فى مدة لا يقدر قادر اخر عليها ولو كانت القدرتان متساويتين لكانت المقدورات متساوية وليست كذلك وايضا الضعيف بما يقدر بالاستقلال على فعل يقدر عليه القوى والقوى يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوى وهذا الدليل ماخوذ من دليل التمانع فى ابطال كون الاله اكثر من واحد وهناك يتمشى لان الالهة تفرض متساوية فى القدرة بلا تفاوت وههنا لا يتمشى **قال**

واحتجوا بالمعقول والمنقول اما الاول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا لم يصح تكليفه واجيب بانه مشترك اذ المامور به عند استواء الدواعى وموجبة داعيه ممتنع وعند رجحانه واجب وايضا ان كان معلوم الوقوع وجب وقوعه وان كان معلوم اللاوقوع امتنع ومع هذا فان الله تع لا يسئل عما يفعل واما الثانى فهو الايات التى اضافت الافعال الى العباد وعلقها بمشيتهم لقوله تع فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم فطوعت له نفسه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فمن شاء ذكره فمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر وعورض بقوله تع خالق كل شئ والله خلقكم وما تعملون من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم الثانى الايات المشتملة على الوعد والوعيد بها والمدح والذم عليها وهى اكثر من ان تحصى واجيب بان الشقاوة والسعادة جبلية كتب له قبله والاعمال امارات وترتب الثواب والعقاب عليها من حيث انها معرفات لا موجبات الثالث اعتراف

مع تسليم انه لا تفاوت فى التأثير لان التفاوت من جهة اخرى وهى المانعية والمرجحية فلا يلزم الترجيح بلا مرجح من وقوع مراد الله دون العبد عند الاجتماع لجواز ان مراد الله كون ذلك تعالى قوية
تسو

لان قدرة العبد لا يكون مساوية لقدرة الله وهو ظاهر لما فيها من القوة والضعف
تحرير

الانبياء عليهم السلام بذنوبهم كقوله تع حكاية عن آدم ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس
سبحانك انى كنت من الظالمين وعن موسى رب انى ظلمت نفسى وعورض بقوله
تع حكاية عن موسى ان هى الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء ونظائره
الرابع الايات الدالة على ان افعاله لا تتصف بصفات افعال العباد من الظلم
والاختلاف والتفاوت بقوله تع ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك
بظلام للعبيد وما ظلمناهم ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت واجيب بان كونه ظلما اعتبارى يعرض
لبعض الافعال بالنسبة الينا لقصورنا ملكا واستحقاقا وذلك لا يمنع صدور
اصل الفعل عن البارى تع مجردا عن هذا الاعتبار واما نفى الاختلاف والتفاوت
فعن القرآن وخلق السموات اذ الكلام فيهما **اقول** احتجت المعتزلة
على ان افعال العباد باختيارها بالمعقول والمنقول اما الاول اى المعقول
فهو ان العبد لو لم يكن مختارا اى متمكنا من الفعل او الترك لقبح تكليفه لانه
ح يكون افعاله جارية مجرى افعال الجمادات واللازم بط لان العقلاء اتفقوا
على ان التكليف ليس بقبيح واجيب بان ما ذكرتم مشترك الالزام لوجهين احدهما
ان الفعل المامور به عند استواء داعى الفعل وداعى الترك وعند مرجوحية
داعى الفعل ممتنع وعند رجحان داعى الفعل واجب فيكون الفعل اما ممتنعا
واما واجبا فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف به وثانيهما ان الفعل المامور
به ان علم الله وقوعه وجب وقوعه وان علم الله لا وقوعه امتنع وقوعه
فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف به واما الثانى وهو المنقول فمن وجوه
الاول الايات التى اضافت الافعال الى العباد وعلقتها بمشيتهم كقوله تع فويل
للذين يكتبون الكتاب بايديهم وقوله تع فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله تع
اعملوا ما شئتم وقوله تع فمن شاء ذكره وقوله تع ان يتبعون الا الظن وقوله تع
ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله تع بل سولت

لكم انفسكم امرا فصبر جميل وقوله تع فطوعت له نفسه قتل اخيه وقوله تع من يعمل
سوء يجز به وقوله تع كل امرئ بما كسب رهين وقوله تع لمن شاء منكم ان يتقدم
او يتأخر وعورض المنقول بالايات الدالة على ان جميع الافعال بخلق الله تع
نحو قوله تع خالق كل شئ وقوله تع والله خلقكم وما تعملون وقوله تع من يشاء الله
يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم الثاني الايات المشتملة على الوعد
والوعيد والمدح والذم عليها نحو قوله تع اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقوله
تع اليوم تجزون بما كنتم تعملون وقوله تع لتجزى كل نفس بما تسعى وقوله تع هل جزاء
الاحسان الا الاحسان وقوله تع هل تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله تع من جاء بالحسنة
فله عشر امثالها وقوله تع ومن اعرض عن ذكرى وقوله تع اولئك الذين اشتروا
الحيوة الدنيا وقوله تع ان الذين كفروا بعد ايمانهم وقوله تع كيف تكفرون
بالله وهي اكثر من ان تحصى واجيب بان المقتضى للثواب والمدح والعقاب والذم
انما هو السعادة والشقاوة قال الله تع واما الذين سعدوا ففي الجنة وقال الله
تع واما الذين شقوا ففي النار والسعادة والشقاوة جبلية كتبت للعبد
قبل وجوده شاهده قوله عم السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه
والاعمال الصالحات امارات للسعادة والاعمال السيئات علامات للشقاوة
وترتب الثواب على الاعمال الصالحات والعقاب على الاعمال السيئات من حيث
ان الافعال معرفات للثواب والعقاب لا موجبات الثالث الايات الدالة على
اعتراف الانبياء بذنوبهم كقوله تع حكاية عن ادم ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس
اني كنت من الظالمين وعن موسى رب اني ظلمت نفسي وعورض بقوله تع حكاية
عن موسى ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء ونظائره
نحو قوله تع ومن يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم الرابع الايات الدالة
على ان افعال الله تع لا تتصف بصفات افعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت
اما الظلم فلقوله تع ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله تع وما ربك بظلام للعبيد

وجه التمسك ان هذه الايات دالة على ان الموجب للمدح والذم والثواب والعقاب فعل العبد وذلك على اختياره فثبت ان الافعال فاعلها العبد والجود لا يوجب شيئا مما ذكرنا بالضرورة

وجه التمسك انها دالة على ان افعال العباد واقعة بقدرتهم واختيارهم لا بقدرة الله تع والا لكان الوعد والوعيد والمدح والذم سفها مستقبحا لكون افعالهم ح جارية مجرى حركات الجمادات

جواب عن سؤال المقدر تقديره لو كان السعادة والشقاوة جبلية فلم ترتب الثواب والعقاب عليها ولا مدخل للافعال فيها فاجاب بان ترتب الثواب اه فلا يلزم ما ذكرتم من السفاهة والاستقباح عنه

ای اما عدم اتصاف افعاله تع بالاختلاف فلقوله تع

وقوله تع وما ظلمناهم ولكن ظلموا انفسهم اما الاختلاف فلقوله تع ولو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا واما التفاوت فلقوله تع ما ترى فى خلق الرحمن
من تفاوت واذا كان الظلم والاختلاف والتفاوت منتفية عن افعال الله تع لزم ان تكون
افعال العباد ليست افعال الله لان افعال العباد متصفة بالظلم والاختلاف والتفاوت
فلا يكون افعال العباد مخلوقة لله تع واجيب بان ما ذكر من الايات لا يدل على
ان افعال العباد غير مخلوقة له اما الايات الدالة على نفى الظلم فلان كون الفعل
ظلما اعتبار عارض له بالنسبة الينا ليس بداخل فى حقيقة الظلم ولا صفة
حقيقية لازمة له فيجوز ان لا يكون الافعال المنسوبة الى العباد متصفة بالظلم
بالنسبة اليه تع لانه مالك لكل الاشياء بالاستحقاق ويكون متصفة به
بالنسبة الينا لقصورنا ملكا او قصورنا استحقاقا وكون الفعل ظلما بالنسبة
الينا لا يمنع صدور اصل الفعل عن الباری تع مجردا عن اعتبار كونه ظلما اذ لا
امتناع فى ان الفعل الصادر عنه تع يعرض له اعتبار كونه ظلما بالنسبة
الينا واما نفى الاختلاف والتفاوت الذى يدل عليه الايتان فعن القران
وخلق السموات اذ الكلام فى القران وخلق السموات يدل عليه سياق الايتين
لا نفى الاختلاف والتفاوت عن افعاله تع مطلقا فان مخلوقات الله تع
مختلفة متفاوتة فى الرتبة والشرف وغيرهما من الاختلاف والتفاوت
قال واعلم ان اصحابنا لما وجدوا التفرقة بديهة بين ما نزاوله وبين ما نجده
من الجمادات وزادهم قائم البرهان عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا
جمعوا بينهما وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تع وكسب العبد على معنى ان العبد
اذا صمم العزم والله تع يخلق الفعل فيه وهو ايضا مشكل ولصعوبة هذا المقام
نكر السلف على المناظرين فيه اقول اعلم ان اصحابنا لما وجدوا التفرقة
بديهة بين ما نزاوله اى نباشره من الافعال الاختيارية وبين ما نحسه من الجمادات
من الحركات الصادرة بدون شعور واختيار فانهم علموا بالبديهة ان للاختيار

ان للاختيار مدخلا فى الاول دون الثانى وذادهم اى منعهم وطردهم البرهان الدال
على ان الله تع خالق كل شئ اى منشئ عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا جمعوا
بين امرين وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تع وكسب العباد على معنى ان الله تع اجرى
عادته بان العبد اذا صمم العزم على الطاعة يخلق الله فعل الطاعة فيه واذا صمم
العبد العزم على المعصية يخلق فعل المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد كالموجد
لفعله وان لم يكن موجداً وهذا القدر كاف فى الامر والنهى قال المصرح وهذا
ايضا مشكل فان تصميم العزم ايضا فعل من الافعال مخلوق الله تع ولا مدخل للعبد
اصلا ولصعوبة هذا المقام انكر السلف على المناظرين فى هذا المقام لانه
بحسب الغالب يؤدى المناظرة الى رفع الامر والنهى والشرك بالله تع وقال اهل
التحقيق فى هذا المقام لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين فهذا هو الحق
وتحقيقه ان الله يوجد القدرة والارادة فى العبد ويجعلهما بحيث لهما مدخل
فى الفعل لا بان يكون للقدرة والارادة لذاتهما مدخل فى الفعل بل كونهما بحيث
لهما مدخل بخلق الله تع اياهما على هذا الوجه ثم يقع الفعل بهما فان جميع المخلوقات
بخلق الله تع بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة واسباب لا بان يكون للوسائط
والاسباب لذاتها اقتضت ان يكون لها مدخل فى وجود المسببات بل بان خلقها الله
تع فى العبد وجعلها بحيث لها مدخل فيكون الافعال الاختيارية المنسوبة الى العبد
مخلوقة الله تع ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله فى العبد وجعلها بحيث لها
مدخل فى الفعل والاولى ان يسلك فى هذا المقام طريقة السلف ويترك المناظرة
فيه ويفوض علمه الى الله تع قال الثانية انه تع مريد الكائنات من الخير والشر
والايمان والكفر لانه موجد للكل ومبدعه ولانه علم ممن يموت على كفره عدم
ايمانه فامتنع وجوده والا لامكن انقلاب علمه جهلا فلا يتعلق الارادة به
احتجت المعتزلة بوجوه الاول بان الكفر غير مأمور به فلا يكون مراداً اذ الارادة
مدلول الامر وملزومه الثانى لو كان الكفر مراد الوجب الرضا به والرضا بالكفر

على معنى انه اراد حدوث كل ما حدث من الممكنات ولم يرد حدوث ما لم يحدث منها ح

كفر الثالث أنه لو كان مراد الكافر الكفر لكان مطيعا بكفره لان الطاعة تحصيل مراد المطاع
الرابع قوله تع ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة واجيب بان الامر قد ينفك
عن الارادة كامر المختبر والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضى والطاعة موافقة
الامر وهو غير الارادة والرضا من الله تع ارادة الثواب او ترك الاعتراض
وقالت الحكماء الموجود اما خير محض كالملائكة والافلاك او الخير فيه غالب والمقضى
بالذات خير والشر واقع بالتبع فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير
أقول المسئلة الثانية اختلفوا في ان الله تع هل هو مريد للكائنات اولا فذهب
الاشاعرة الى انه مريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية
والارادة تابعة للعلم وكل ما علم الله تع وقوعه يريده وكل ما علم الله تع عدم وقوعه
لا يريد وقوعه وذهب المعتزلة الى انه تع لا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت
اولا ويريد الخير والايمان والطاعة وقعت اولا والارادة توافق الامر فكل ما امر الله
تع يريده واحتج المص على مذهب الاشاعرة بوجهين الاول انه تع موجد لكل ما دخل
في الوجود من الممكنات ومبدعها بالاختيار ومن جملته الشر والكفر والمعصية
فيكون موجدا للشر والكفر والمعصية بالاختيار وكل ما اوجده بالاختيار
يكون مريدا له فالله تع مريد لها ولقائل ان يقول هذا الوجه مبنى على انه تع
خالق لافعال العباد وهو ممنوع عندهم الثاني انه تع علم ممن يموت على
الكفر عدم ايمانه فامتنع وجود الايمان منه والا لامكن انقلاب علمه تع جهلا
واذا كان وجود الايمان منه ممتنعا لا يتعلق الارادة به لان الممتنع لا يكون مرادا
ولقائل ان يقول وجود الايمان ليس بممتنع بالنظر الى قدرة القادر وممتنع بالنظر
الى قدرة القادر وممتنع بالنظر الى علمه فيجوز ان يتعلق ارادته تع بالايمان من حيث
انه ممكن لا من حيث انه ممتنع وقيل ايضا ان العلم تابع للمعلوم لا موجب له
فلا يكون العلم موجبا للكفر والمعصية فلا يجب تعلق الارادة بالكفر والمعصية احتجت المعتزلة
له بوجوه الاول ان الكفر غير مامور به بالاتفاق فلا يكون مرادا اذ الارادة مدلول الامر

اومد لول الامر ملزوم للارادة مساولها لان الطلب اما نفس الارادة او مشروط
بالارادة والارادة شرط لاينفك عنه واياما كان يمتنع انفكاك الامر عن الارادة
فلا يكون مامورا به لايكون مرادا والكفر غير مامور به فهو غير مراد . الثاني لو كان
الكفر مرادا لوجب الرضا به واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر فلا يجب ان
الملازمة ان الكفر ح مراد الله تع ومراد الله تع قضاؤه . والرضا بالقضا واجب
الثالث لو كان الكفر مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره واللازم باطل لان الكافر
عاص بكفره بيان الملازمة ان الطاعة تحصيل مراد المطاع فاذا كان الكفر مرادا
كان الكافر بكفره حصل مراد الله فيكون مطيعا بكفره . الرابع قوله تع ولا يرضى
لعباده الكفر والرضا هو الارادة فلو كان الكفر مرادا لكان الله تع راضيا به
واللازم بط واجيب عن الاول بان الامر قد ينفك عن الارادة فلا يكون الامر نفس
الارادة ولا مشروطا بها وذلك كامر المختبر فان السلطان لو انكر ضرب السيد بعبده
وتواعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير ذنب فادعى السيد مخالفة العبد
له وطلب السيد تمهيد عذره بعصيان العبد امره بمشاهدة السلطان فانه
يامر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمامور به لانه لو كان السيد مريدا لاتيان
العبد بالمامور به لكان مريدا عقاب نفسه لان السلطان تواعد بعقاب
السيد عند امتثال العبد امره والعاقل لا يريد عقاب نفسه وقد اورد
المعتزلة مثله على القول بان الامر طلب فان العاقل لا يطلب عقاب نفسه
قيل والاولى ان يقال لو كان الامر نفس الارادة او مشروطا بها لوقعت المامورات
كلها واللازم بط اما الملازمة فلان الارادة هي الصفة المخصصة بحدوث
الفعل في وقت دون وقت فمعنى تعلق الارادة بالشيء تخصيصه بوقت حدوثه
فاذا لم يوجد الشيء لم يتخصص بوقت حدوثه لم يتعلق الارادة به فيلزم من المقدمتين
انه اذا لم يوجد الشيء لم يتعلق الارادة به ويلزم منه اذا تعلق الارادة بالشيء وجد
وعلى تقدير ان يكون الامر هو الارادة ومشروطا بها يلزم ان يكون المامور به

واذا لم يتخصص بوقت حدوثه

لكونه مراداً موجودا واما بيان بطلان اللازم فلان من علم الله تع ان يموت على كفره
مامور بالايمان ولم يقع الايمان منه واعلم انما اورده المعتزلة على القول بان
الامر هو الطلب ليس بوارد فان تعالى قد يطلب ما يكره ولكن لا يريد الاما يختار
فان السيد يجوز له ان يطلب من العبد المأمور به ولا يريد وقوعه ولا يلزم منه
ان يكون طالبا عقاب نفسه وانما يلزم ذلك لو كان مختار الوقوع المامور
بل انما يطلبه ليخالف العبدُ السيدَ فيما يطلبه فلا يعاقبه السلطان فلا يكون
طلبه المأمور به مستلزما لطلب عقابه وللمعتزلة ان يقولوا الانم الملازمة
قوله لان الارادة هي الصفة المخصصة بحدوث الفعل في وقت دون وقت قلنا
ارادة الفاعل لفعله هي الصفة المخصصة بحدوث الفعل في وقت دون وقت
وارادة غير الفاعل لصدور الفعل من الفاعل لا يكون الصفة المخصصة بحدوث
الفعل في وقت دون وقت والارادة التي هي عين الامر او شرط له هي الثانية
ولا يلزم من كون المأمور به مرادا بالارادة الثانية وقوعه فان الارادة الثانية
لا تستلزم وقوع المراد وعن الثاني ان المراد هو المقضي لا القضاء فالكفر الذي
هو المراد ليس بقضاء بل هو مقضي والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي
ولقائل ان يقول قولكم الرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي ليس بمستقيم
فان القائل رضيت بقضاء الله لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله تع بل
يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح ان يقال الرضا
بالكفر من حيث هو من قضاء الله تع طاعة والكفر من هذه الحيثية ليس بكفر وعن
الثالث ان الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة فالطاعة تحصيل المأمور
به لا تحصيل المراد قيل للقائل ان يقول الطاعة موافقة الارادة الثانية اذ الامر
هو الارادة الثانية او مشروط بها ولجيب بان الامر غير الارادة الثانية وغير
مشروط بها لان الامر يوجد بدون الارادة الثانية كامر المختبر وعن الرابع ان
الرضا من الله تع ليس نفس ارادة الفعل بل الرضا من الله تع هو ارادة الثواب على الفعل

لو ترك الاعتراض عليه ولا يلزم من انتفاء ارادة الثواب على الفعل او انتفاء ترك الاعتراض
عليه ولا يلزم من انتفاء ارادة الثواب على الفعل او انتفاء ترك الاعتراض عليه
انتفاء ارادة الفعل وقال الحكيم فى بيان كيفية وقوع الشر فى قضائه تع الامور
الممكنة فى الوجود منها امور يجوز ان يعرى وجودها من الشر اصلا كالعقول التى
لا تشتمل على امر بالقوة وهى الخير المحض والمص اورد فى المثال الملائكة والافلاك
ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها اللائقة بها الا وتكون بحيث
يعرض منها شر عند ملاقاتها لما يخالفها وذلك مثل النار فانها لا تفضل
فضيلتها ولا تكمل معاونتها فى تكميل الوجود الا وان تكون تؤذى وتؤلم ما يتفق
لها مصادمته من اجسام حيوانية وتكون بحيث يعرض منها تفريق اجزاء بعض
المركبات بالاحراق والاشياء باعتبار وجود الشر وعدمه تنقسم الى ما لا شر
فيه والى ما يغلب الخير فيه على شره وهما قد ذكرناهما والى ما يكون شرا على الاطلاق
والى ما يكون الشر فيه غالبا والى ما يتساوى الخير والشر فيه واذا كان الجود المحض
الالهى مبدا الفيضان الوجود الخيرى الصواب كان وجود القسم الاول واجبا
فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وكذا القسم الثانى يجب فيضانه فان ترك
الخير الكثير تحرزا من شر قليل شر كثير وذلك مثل النار والاجسام الحيوانية
فانه لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان تكون بحيث يمكن ان يتادى احوالها
فى حركاتها وسكناتها الى اجتماعات ومصادمات مؤذية وان يتادى احوالها
واحوال الامور التى فى العالم الى ان يقع لها خطأ عقد ضار فى المعاد او فى
الخلق او فرط هيجان غالب عاجل من شهوة او غضب ضار فى امر المعاد ويكون القوى
المذكورة لا تغنى غناءها ويكون ذلك فى اشخاص اقل من اشخاص السالمين
واوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم فى العناية الاولى فهو
كالمقصود بالعرض فالشر داخل فى القدر بالعرض كانه مثلا مرضى به بالعرض
قال الحق الثالثة فى التحسين والتقبيح لا قبح بالنسبة الى ذات الله تع فانه مالك

او فى الخلق
صح

الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا علة لصنعه ولا غاية لفعله واما
بالنسبة الينا فالقبيح ما نهى عنه شرعا والحسن ما ليس كذلك وقالت المعتزلة
القبيح قبيح فى نفسه وقبحه يكون لذاته او لصفة قائمة به فيقبح من الله كما يقبح منا
وكذلك الحسن ثم ان منهما ما يستبد العقل بدركه ضرورة كانقاذ الغرقى والهلكى
وقبح الظلم او استدلالا كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع ولذلك
يحكم بها الملحدين وغيره كالبراهمة ومنها ما ليس كذلك كحسن صوم آخر رمضان
وقبح صوم اول شوال قلنا المراد بالحسن والقبح ان كان ما يكون صفة كمال كالعلم
او نقص كالجهل ويكون ملائما للطبع او منافرا له فلا خلاف فى كونهما عقليين
وان كان ما يتعلق به فى الآجل ثواب وعقاب فالعقل لا مجال فيه كيف وقد بان
ان العبد غير مختار فى فعله ولا مستبد بتحصيله **اقول** المسئلة الثالثة
فى التحسين والتقبيح التحسين هو الحكم بالحسن والتقبيح هو الحكم بالقبح ولا قبيح
بالنسبة الى الله تع اما بالنسبة الى افعال نفسه فلاتفاق العقلاء على ان الفعل
الصادر منه لا يتصف بالقبح لكونه نقصا والنقص على الله تع مح واما بالنسبة
الى افعال العباد فلانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا علة
لصنعه ولا غاية لفعله واما بالنسبة الينا فالقبيح ما نهى عنه شرعا وهو منحصر
فى الحرام ان اريد بالنهى نهى التحريم وان اريد بالنهى نهى التنزيه فالقبيح هو الحرام
والمكروه والحسن ما ليس كذلك اى ما ليس بمنهى شرعا ففعل الله تع والواجب
والمندوب والمباح وفعل غير المكلف حسن وكذا المكروه ان اريد بالنهى نهى
التحريم وقالت المعتزلة القبيح قبيح فى نفسه وقبحه يكون لذاته او يكون لصفة
لازمة لذاته او بوجه واعتبار كما هو مذهب الجبائى فيقبح من الله تع كما يقبح منا
وكذا الحسن حسن فى نفسه وحسنه يكون لذاته او صفة لازمة لذاته او بوجه
واعتبار ثم ان من الحسن والقبح ما يستبد العقل بدركه ضرورة من غير نظر واستدلال
كانقاذ الغرقى والهلكى والصدق النافع وكقبح الظلم والكذب الضار او يستبد

العقل بدركه استدلالا كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع والذي يدل
على ان هذين النوعين يستبد العقل بدركهما انه يحكم بهما المتدين اي المعترف
بالنبوة المتمسك بدين نبي وغيره كالبراهمة ومن الحسن والقبح ما ليس كذلك
اي لا يستبد العقل بدركه لا بالضرورة ولا بالنظر والاستدلال كحسن صوم
اخر رمضان وقبح صوم اول شوال فان العقل لا يستبد بدركه بل يتوقف
على الشرع والسمع قلنا الحسن والقبح يطلقان على امور منها ما يكون صفة كمال
او صفة نقص ومنها ما يكون ملائما للطبع او منافرا له ومنها ما يتعلق به
في الآجل ثواب او عقاب فان كان المراد بالحسن ما يكون صفة كمال وبالقبح ما يكون
صفة نقص او كان المراد بالحسن ما يكون ملائما للطبع وبالقبح ما يكون منافرا
للطبع فلا خلاف في كونهما عقليين وان كان المراد بالحسن ما يتعلق به في الآجل
ثواب وبالقبح ما يتعلق به في الآجل عقاب فالعقل لا مجال له فيما يتعلق به في الآجل
ثواب او عقاب فكيف يكون للعقل مجال وقد ظهر ان العبد غير مختار في فعله
ولا مستبد بتحصيله واذا كان كذلك لا يوصف فعله بالحسن او القبح بحسب
العقل فان الافعال الاضطرارية والاتفاقية لا توصف بالحسن والقبح عقلا
قال الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شيء اذ لا حاكم عليه ولانه لو وجب عليه
شيء فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب وان استوجب كان ناقصا
لذاته مستكملا بفعله وهو محال والمعتزلة اوجبوا امورا منها اللطف وهو
ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة فقبل هذا التقريب يمكنه ان يفعل ابتداء
فيكون التوسط عبثا ومنها الثواب على الطاعة فقبل تلك الاعمال لا تكافي
النعم السابقة فكيف تقتضي مكافاة ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة
فقبل هو حقه فله عفوه ومنها ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا فقبل
الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق ومنها ان لا يفعل القبيح عقلا للعلم بقبحه
واستغنائه عنه قياسا على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك اقول

المسئلة الرابعة في انه تع لا يجب عليه شئ لان الوجوب حكم والحكم لا يثبت الا
بالشرع ولا حاكم على الشارع فلا يجب عليه شئ ولانه لو وجب عليه شئ
فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل
بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب تركه الذم كان البارى تع ناقصا لذاته
مستكملا بفعله فانه ح تخلص بفعله من المذمة وهو مح والمعتزلة اوجبوا
على الله تع امورا منها اللطف ومنها الثواب على الطاعات ومنها العقاب
على الكبائر قبل التوبة ومنها ان يفعل الاصلح لعباده فى الدنيا ومنها ان لا يفعل
القبيح عقلا اما اللطف وهو ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده
عن المعصية بحيث لا يؤدى الى الالجاء فهو واجب على معنى ان تاركه يستحق الذم
عند المعتزلة لان اللطف يحصل به الغرض من التكليف وهو التعريض للثواب
لان ما يقرب المكلف من الطاعة ويبعده عن المعصية يكون مستدعيا لتحصيل
المكلف به المستلزم للغرض منه وما يحصل به الغرض من التكليف يكون واجبا
لان التكليف واجب وهو لا يتم الا باللطف وما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب فقيل هذا التقريب ممكن الوجود فى نفسه والله تع قادر على كل الممكنات
فوجب ان يكون الله قادرا على ايجاد هذا التقريب فيمكنه ابتداء من غير ذلك
الوسط فيكون الوسط عبثا واما الثواب وهو نفع مستحق مقترن بالتعظيم
والاجلال فهو واجب على الله تع جزاء عن التكاليف والطاعات فقيل الله تع
من النعم السابقة فكيف تقتضى مكافاة واما العقاب على الكبائر قبل التوبة
فهو واجب على الله تع عند معتزلة بغداد فقيل العقاب حقه وليس فى استيفائه
نفع ولا فى اسقاطه ضرر فله عفوه بل يحسن عفوه كما فى الشاهد واما الاصلح
فواجب على الله تع ان يفعل الاصلح لعباده عند معتزلة بغداد فقيل الاصلح
للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا فى الدارين واما القبيح فواجب
على الله تع ان لا يفعل القبيح عقلا لان الله تع عالم بقبح القبيح مستغن عنه فوجب

والاعمال لا تكافى النعم
المسابقة صح

ان لايفعل قياسا على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك فانه لاقبح بالنسبة
الى الله تع **قال** الخامسة ان افعاله لاتعلل بالاغراض لوجوه الاول انه لو فعل
لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو مح لايقال غرضه تحصيل مصلحة
العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه لم يصلح ان يكون غرضا داعيا
الى الفعل والا لزم الاستكمال الثاني ان تحصيل الاغراض ابتداء مقدور الله تع
فجعلها غايات عبث وهو بنا في الغرض الثالث الغرض من اختصاص الحادثة
المعينة بوقتها المعين ان وجد قبله لزم ان يكون الحادث ح وان لا يكون الغرض
غرض هذا الحادث وان وجد معه عاد الكلام في اختصاصه به ولزم التسلسل
او التنزيه عن الغرض واتفقت المعتزلة على ان افعاله واحكامه معللة برعاية
مصالح العباد لان ما لا غرض فيه عبث وهو على الحكيم مح واجيب بان
العبث ان كان هو الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى وان كان غيره فلابد
من تصويره اولا وتقريره ثانيا **اقول** المسئلة الخامسة ان افعال الله تع
لاتعلل بالاغراض خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء، والغرض ما لاجله يصدر
الفعل من الفاعل واحتج المص على ان افعاله تع لاتعلل بالاغراض بوجوه الاول
انه لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره واللازم مح بيان
الملازمة ان كل من يفعل لغرض كان مستكملا بفعل ذلك الشئ والمستكمل
بغيره ناقص لذاته لايقال غرضه تحصيل مصلحة العبد فلا يلزم ان يكون
مستكملا بغيره لانا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا
بالنسبة اليه تع لم يصلح ان يكون غرضا داعيا الى الفعل لامتناع الترجيح
بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه بل يكون تحصيل المصلحة اولى بالنسبة
اليه لزم الاستكمال بما هو اولى بالنسبة اليه الثاني ان تحصيل الاغراض
ابتداء مقدور الله تع لان كل غرض يفرض يكون من الممكنات فيكون الله تع
قادرا على ايجاده ابتداء، فتوسط الافعال وجعلها غايات يكون عبثا

وايضا القياس على الشاهد باطل اذ قبح
عن الشاهد ما لا يقبح عن الغائب فان
تمكين العبد من المعاصي قبيح بالنسبة
الى الشاهد دون الله تع
حقانى

لان تحصيل مصلحة العبد مح

والعبث مح لقوله تع افحسبتم انما خلقناكم عبثا لا يقال لا يمكن تحصيل ما هو غرض الا
بذلك الوسط لانا نقول الذى يصلح ان يكون غرضا ليس الا ايصال اللذة الى
العبد وهو مقدور الله تع من غير توسط شئ الثالث الغرض من اختصاص
الحادثة المعينة بوقتها المعين ان وجد قبل وقت الحادثة المعينة لزم ان يكون
الحادث ايضا ح اى قبل ذلك الوقت لامتناع تاخر الشئ عن غرضه ولزوم
ان لا يكون الغرض غرضا لامتناع ان يكون غرض الشئ قبله وان وجد الغرض من
اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين فى ذلك الوقت عاد الكلام فى اختصاص
الغرض بذلك الوقت المعين فان لم يكن لغرض لزم التنزيه عن الغرض وان كان
لغرض فان وجد الغرض الثانى قبله لزم ان يكون الغرض الاول ايضا قبله وان لا
الغرض غرضا وان وجد الغرض الثانى فى ذلك الوقت عاد الكلام فيه ويلزم
التسلسل او التنزيه عن الغرض واتفقت المعتزلة على ان افعاله واحكامه معللة
برعاية مصالح العباد لان الفعل الذى لا غرض فيه عبث والعبث على الحكيم
مح واجيب بان المراد بالعبث ان كان هو الخالى عن الغرض فهو عين الدعوى
فيكون استدلالا بالشئ على نفسه وان كان المراد بالعبث غير الخالى عن
الغرض فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره ثانيا اعلم ان المعتزلة يقولون فعل
الحكيم لا يخ عن غرض هو الداعى الى ذلك الفعل والا لزم الترجيح بلا مرجح
والفقهاء يقولون الحكم بالقصاص انما ورد من الشارع لينزجر الناس عن
القتل فهذا هو الغرض منه ثم المجتهدون يفرعون على ما ورد من الشارع
من المنع والاذن فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض ومن
الناس من يقول الغرض شوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها فان من الكمالات
ما لا يحصل الا بذلك الشوق كما ان الجسم لا يمكن ان ينتقل من مكان الى اخر الا
بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فبعض الاغراض من غير توسط الفعل الخاص به
يمتنع تحصيله والممتنع ليس بمقدور عليه واهل السنة يقولون انه تع فعال لما يريد

ليس من شأن فعله ان يتصف بالقبح وكثير من الناقصين بعدمهم قبل استكمالهم كثير
من المتحركين يحركهم الى غير غايات حركاتهم ولا يسئل عما يفعل بلم وكيف قال
السادسة قالت المعتزلة الغرض من التكاليف التعريض لاستحقاق التعظيم
فان التفضل بدونه قبيح قلنا مبناه على القول بالحسن والقبح فى افعاله ومع
ذلك فالتفضل انما يقبح ممن يتصور له النفع والضر واحتج منكروا التكاليف
بان العبد مجبور لما مر فيقبح تكليفه ولانه لو عرى عن الغرض كان عبثا فيقبح
وان كان لغرض فذلك الغرض لا يكون له تعاليه عنه ولا لغيره فانه تع
قادر على تحصيله ابتدآء فيقبح التكليف والجيب بان حاصل التكاليف ايذان
من الحق المحق بنزول الثواب وحلول العقاب على اهل الجنة والنار وفرقان
بين السعداء والاشقياء وحكمه لا تطلب لمية ولا تسأل علة يعترض ولا
يعترض عليه ويسأل ولا يسأل عنه كما قال الله تع لا يسئل عما يفعل وهم
يسألون **اقول** المسئلة السادسة قالت المعتزلة الغرض من التكليف
التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم قبيح قلنا مبناء على القول
بالحسن والقبح فى افعاله تع والوجوب على الله تع وهذه امور باطلة عندنا
ومع ذلك اى مع تسليم هذه الامور فلا نسلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا
بل انما يكون التفضل بالتعظيم قبيحا ممن يتصور له النفع والضر ولئن سلم ان التفضل
بالتعظيم قبيح مطلقا فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على التكليف بالافعال
الشاقة فان التلفظ بكلمة الشهادة اسهل من الجهاد والصوم مع ان التعظيم
المستحق بالتلفظ بكلمة الشهادة اعظم واحتج المنكرون للتكليف بان العبد
مجبر فى افعاله لما مر ان الكل بخلقه تع وارادته فيقبح تكليف العبد بما ليس
باختياره ولان التكليف بالفعل الشاق ان لم يكن لغرض كان عبثا فيقبح
من الحكيم وان كان لغرض فيستحيل ان يكون ذلك الغرض له تع لتعاليه عن
ان يكون الغرض له ويستحيل ان يكون ذلك الغرض لغيره تع فان الله تع قادر

على تحصيل

على تحصيل ذلك الغرض ابتداء فيضيع التكليف لانه ح يكون توسيط التكليف عبثا واجيب عنهما بانه مبنى على طلب اللمية وهو بط لانه لا يجب ان يكون كل شئ معللا والا لكانت علية تلك العلة معللة بعلة اخرى ولزم التسلسل بل لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون معللا البتة واولى الامور بذلك افعال الله تع واحكامه وحاصل التكليف اعلام الحق الخلق بنزول الثواب وحلول العذاب على اصحاب الجنان واصحاب النيران وفرقان بين السعداء الذين لهم درجات والاشقياء الذين لهم دركات وحكمه تع لا يسأل علته وله ان يعترض على غيره وليس لغيره ان يعترض عليه بسؤال ولا يسأل عنه كما قال الله تع لا يسئل عما يفعل وهم يسألون قال الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها وفيه ثلاثة ابواب الاول في النبوة وفيه مباحث الاول في احتياج الانسان الى النبى لما لم يكن الانسان بحيث يستقل بامر نفسه وكان امر معاشه لا يتم الا بمشاركة اخر من ابناء جنسه ومعاوضة ومعارضة ويجرى بينهما فيما يعن لهما بما يتوقف عليه صلاح الشخص والنوع احتاج الى عدل يحفظه شرع يفرضه شارع يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة تدعو الى طاعته وتحث على اجابته وتصدق فى مقالته يوعد المسيئ بالعقاب ويعد المطيع بالثواب وهو النبى عليه السلام اقول لما فرغ من الكتاب الثانى فى الالهيات شرع فى الكتاب الثالث فى النبوة وما يتعلق بها وذكر فيه ثلثة ابواب الباب الاول فى النبوة الباب الثانى فى الحشر والجزاء الباب الثالث فى الامامة الباب الاول فى النبوة وذكر فيه ستة مباحث الاول فى احتياج الانسان الى النبى الثانى فى امكان المعجزات الثالث فى نبوة نبينا ع م الرابع فى عصمة الانبياء ع م الخامس فى تفضيل الانبياء على الملائكة السادس فى الكرامات المبحث الاول فى احتياج الانسان الى النبى النبى فعيل اما من النبوة وهى ما ارتفع من الارض وح يكون معناه الذى شرف على سائر الخلق فاصله غير الهمزة وهو

قوله انبى انه اما من النبوة النبوة والنباوة وهو ما ارتفع من الارض منه

فعيل بمعنى مفعول والجمع لنبيا. واما من النبا، الذى هو الخبر تقول نبا ونُبا ونبا
اى الخبر فالنبى من انبا عن سبحانه وتع وهو فعيل بمعنى فاعل قال سيبويه ليس احد
من العرب الا ويقول تنبا مسيلمة الكذاب بالهمزة غير انهم تركوا الهمزة فى النبى
كما تركوه فى الذرية والخابية الا اهل مكة فانهم يهمزون هذه الاحرف ولا
يهمزون فى غير هذه الاحرف ويخالفون العرب فى ذلك فانهم لا يهمزون
فى غير هذه الاحرف وجمع النبى نُباءُ قال الشاعر ۞ يا خاتم النُبآءِ انك مرسل ۞
بالخير كل هدى السبيل هدا كا ۞ ويجمع ايضا على انبيا، لان الهمزة لما ابدل
والزم الابدال جمع جمع ما اصل لامه حرف العلة كعيد واعياد ونبات نُبأً ونُباءة
من ارض الى ارض اذا خرجت من ارض الى ارض اخرى وهذا المعنى اراد الاعرابي
بقوله يا نبى الله اى الخارج من مكة الى المدينة فانكر عليه الهمزة وقيل النبى
هو الطريق ومنه يقال للرسل عن الله تع انبيا، لكونهم طرق الهداية اليه
هذا بحسب اللغة واما فى الشريعة فذهب الحكما، الى ان النبى من كان مختصا
بخواص ثلث الاولى ان يكون مطلعا على الغيب لصفاء جوهر نفسه وشدة
اتصاله بالمبادئ العالية من غير سابقة كسب وتعليم وتعلم الثانية كونه بحيث
يطيعه الهيولى العنصرية القابلة للصور المفارقة الى بدل الثالثة ان يشاهد
الملائكة على صور متخيلة ويسمع كلام الله بالوحى وقد اورد على هذا بانهم
ان ارادوا بالاطلاع الاطلاع على جميع الغائبات فهو ليس بشرط فى كون
الشخص نبيا بالاتفاق وان ارادوا به الاطلاع على بعضها فلا يكون ذلك
خاصة للنبى اذ ما من احد الا ويجوز ان يطلع على بعض الغائبات من دون
سابقة تعليم وتعلم وايضا النفوس البشرية كلها متحدة بالنوع فلا يختلف
حقيقتها بالصفاء والكدر فما جاز لبعضها جاز ان يكون لبعض اخر فلا يكون
الاطلاع خاصة للنبى وايضا ما جعلوه خاصة ثانية لا يكون مختصة بالنبى
فانهم معترفون ايضا بان مادة العناصر مطيعة لغير الانبيا، وايضا ما جعلوه

خاصة ثالثة غير متحققة لانهم ينكرون الملائكة ولا يثبتون غير الجواهر المجردة
العالية وهي غير مرئية عندهم وفي هذه الايرادات نظر اما الاول فلانهم
ارادوا بالاطلاع الاطلاع على بعض ما لم يجر العادة به من غير سابقة تعليم
وتعلم ومن غير عارض ولا شك ان مثل هذا البعض لا يكون لغير النبي واما ثانيا
النفوس البشرية متحدة بالنوع فيجوز ان يثبت لكل ما يثبت لبعض فلم لا يجوز
ان يكون التفاوت راجعا الى استعدادات مختلفة بحسب امزجة مختلفة هو
وكذا الخاصة الثانية والثالثة ولئن سلم ان كل واحدة من هذه الخواص الثلث
ليست بخاصة مطلقة بل خاصة اضافية فالمجموع خاصة مطلقة للنبي فلا
يرد الاعتراض وذهب الاشاعرة الى ان النبوة موهبة من الله تع ونعمة منه على
عبده وهو قول الله تع لمن اصطفا من عباده ارسلناك وبعثناك وبلغنا
واما بيان احتياج الانسان الى النبي ع م على طريقة حكماء الاسلام فبان يقول
ان الله تع خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامر معاشه لانه يحتاج
الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح كلها صناعية ليس كسائر الحيوانات
التي يكون ما تحتاج اليه من الغذاء واللباس والمسكن والسلاح طبيعيا والشخص
الواحد لا يمكنه القيام باصلاح تلك الامور وترتيبها الا في مدة لا يمكن عادة
ان يعيش تلك المدة وان امكن فهو عسير جدا فكان امر معاشه لا يتم لا يتيسر
الا بمشاركة آخر من بني جنسه ومعاوضة ومعارضة تجريان بينهما فيما بين
لهما ما يتوقف عليه صلاح الشخص او النوع بحيث يزرع هذا لذاك ويخبز
ذاك لهذا او يخيط واحد للآخر والآخر يتخذ الابرة له وعلى هذا قياس سائر
الامور فينتظم امر معاش كل من بني نوعه باجتماع ومعاوضة ومعارضة فاذا
الانسان محتاج بطبعه في معاشه الى اجتماع يتيسر بسببه المعاوضة والمعارضة
والمعاضدة ولذلك قيل الانسان مدني بطبعه فان التمدن عندهم عبارة
عن هذا الاجتماع واجتماع الناس على المعاوضة والمعارضة والمعاضدة

وهي ان يعطي كل واحد صاحبه مثل ما له بازاء ما ياخذ منه من ماله
تقرير

بان يعمل كل منهما في مقابلة عمل الآخر
منه

الفرق بينهما ان في المعارضة مثلا في العمل وفي المعاوضة اعم من ان يكون مثلا او غيره
تقرير

لاينم ولاينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما هو محتاج اليه
ويغضب على مزاحمه وجميع الخيرات والسعادات يختار لنفسه فان الخير مطلوب
لذاته وحصول المقاصد الجسمانية والمطالب الحسية لواحد يستدعي فواتها
عن غيره فلهذا يؤدي الى المزاحمة والانسان اذا ازدحم على ما يشتهيه غضب
على المزاحم فيدعو شهوته وغضبه الى الجور والظلم على الغير ليستبد بذلك
المشتهى فيقع من ذلك الهرج والتنازع ويختل امر الاجتماع وهذا الاختلال
لايندفع الا اذا اتفقوا على معاملة وعدل فاحتاج الى العدل والمعاملة
والعدل والمعاملة غير متناول للجزئيات التي لاتنحصر فلابد من قانون كلي
هو شرع يحفظه والشرع لابد له من شارع يفرض ذلك الشرع على الوجه الذي
ينبغي فاذا لابد من شارع ثم انهم لما تنازعوا في وضع الشرع وقع الهرج والمرج
فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون له في قبول
الشرع وذلك الاستحقاق انما يتحقق بان يختص بايات ظاهرة ومعجزات
باهرة تدل على انه من عند ربهم ويحث على اجابته وتصديقه في مقالته
ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال النافع لهم في الامور التي بحسب النوع
اذا استولى عليهم الشوق الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة
الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب يحملهم الرجاء والخوف على
الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرع بذلك اتم من الانتظام بدونه
فوجب ان يكون للمطيع والعاصي جزاء من عند الاله العليم بما يبدونه او يخفونه
من اقوالهم وافعالهم وافكارهم القدير على مجازاتهم ومكافاتهم العفو لمن
يستحق المغفرة المنتقم لمن يستحق الانتقام فيوعد الشارع المسيء بالعقاب ويعد
المطيع بالثواب ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة عليهم ولا
يشغلهم بشيء من معرفة الله تع فوق معرفة انه واحد حق ليس كمثله شيء ولايكلفهم
ان يصدقوا بوجود وهو غير مشار اليه في مكان ولامنقسم ولاخارج العالم

شرح الشراب بزجا بانقضى شرابا

ولا داخله ولا شبأ من هذا الجنس فانه يعظم عليهم الشغل ويشوش الدين ويوقعهم
فيما لا مخلص عنه ومثل هذه المعرفة قلما يكون بقينيا فلا يكون ثابتا فينبغي ان يكون
معها سبب حافظ للمعرفة وهو للتذكار المجامع للتكرار وما اشتمل عليها انما يكون عبادة
مذكرة للمعبود ومتكررة في اوقات متتالية كالصلوة وما يجري مجراها فاذا ينبغي
ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود اله واحد خالق عليم قدير والى الايمان
بشارع مرسل اليهم من عنده نبي صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب
وعقاب اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى
الانقياد الى الشرع الذي يحتاج اليه الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة
الى العدل المقيم لنظام حال النوع واستعمال الشرع نافع في امور ثلثة الاول
رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة وعن التخيلات والتوهمات
والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب المانعة عن توجه النفس الناطقة
الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة عن العوارض
المادية والغواشي الحسية ليلاحظ الملكوت الثالث تذكر انذارات الشارع
ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزم لاقامة العدل مع زيادة الاجر الجزيل
والثواب العظيم في الآخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها النفع الذي خصوا
به فيماهم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الرحمة والنعمة تلحظ جنابا
تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم قال الثاني في امكان المعجزات المعجزة امر خارق
للعادة من ترك واتيان او فعل مثل ان يمسك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب
النفس الى عالم القدس واستتباعه القوى البدنية فوقفت عن افعالها فلم يتحلل منه
ما يتحلل من غيره فاستغنى عن البدن كما ان المريض لما اشتغل قواه الطبيعية عن
تحريك المواد المحمودة بتحليل المواد الردية لم يطلب الغذاء مدة لو انقطع مثله
عنه في غير هذه الحالة هلك واليه اشارة في قوله عم لست كاحدكم ابيت
عند ربي يطعمني ويسقيني وان يخبر عن الغيب بان يقع له في اليقظة ما يقع له في النوم

فتصل نفسه بقوتها ونفائها عن الشواغل البدنية بالملائكة العظام فتنتقش
بما فيها من الصور الجزئيات الواقعة في عالمنا فانها اسباب وعلل لوجودانها
مدركة لذواتها ولما يتوقف عليها فينتقل منها الى القوة المتخيلة ومنها
الى الحس المشترك فيرى كالمشاهد المحسوس وهو الوحي وربما تعلق وبشتد
الاتصال فيسمع كلاماً منظوماً من مشاهد يخاطبه ويشبه ان يكون نزول
الكتب بهذا الوجه او يفعل ما لا تفي به منة امثاله مثل ان يمنع الماء عن جريانه
وانفجر عن خلال اصابعه وبنانه وذلك بان يسلط على مادة الكائنات
فيتصرف نفسه فيها كما يتصرف في اجزاء بدنه سيما فيما يناسب مزاجه الخاص
ويشاركه في طبيعته فيفعل فيه ما يشاء، هذا على رأى الحكماء، واما على رأينا فالله
سبحانه وتعالى قادر ان يخص من يشاء عباده بالوحي والمعجزة وارسال الملك
اليه وانزال الكتب عليه **اقول** المبحث الثاني في بيان امكان المعجزات
المعجزة امر خارق للعادة من ترك او فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة
وذكر احد الامرين لان المعجزة كما يكون اتيانا بغير المعتاد قد يكون منعاً
عن المعتاد وانما قال خارق للعادة ليتميز به المدعي عن غيره وانما قلنا
مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه وليتميز عن
الارهاص والكرامات قال صاحب الصحاح تحديت فلانا اذا باريته في فعل
ونازعته في الغلبة والارهاص احداث ما هو خارق للعادة يدل على بعثة
نبي قبل بعثته وكانه تأسيس لقاعدة نبوة والرهص بالكسر العرق الاسفل
من الحائط يقال رهصت الحائط بما يقيمه وانما قال مع عدم المعارضة ليتميز
عن السحر والشعبذة مثال المنع عن المعتاد مثل ان يمسك عن القوت مدة
غير معتادة مع حفظ الحيوة والصحة وهذا ممكن وبيانه مسبوق بذكر مقدمة
وهي ان كل واحد من النفس والبدن ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه فقد
يهبط من الهيئات السابقة الى النفس هيئات الى قوى بدنه كما يصعد من

الرهص بالفتح الدرجة والمرتبة وفلان لا يعشى وقيل اقدام عليك صحاح
فان لا يغشى
رهصا
الرهص العصر الشديد يقال رهصني
رهصا شديدا اى اشد ما اشد صحاح

من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس فان كثيرا ما تبتدئ
فيعرض فى النفس هيئة ما عقلية فينقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى القوى
البدنية ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تع وفكرت فى جبروته
كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك واذا احسست بشئ من اعضائك شيئا او تخيلت
واشتهيت او غضبت لقنت العلاقة التى هى بين النفس وبين هذه الفروع هيئة
فى النفس حتى يعقل بالتكرار اذعانا بل عادة وخلقا متمكنا من النفس تمكن الملكات
فانا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلق النفس فى مهماتها التى تنزعج
اليها احتاجت النفس الى هذه القوى او لم تحتج فاذا اشتد جذب النفس هذه
القوى اشتد انجذاب هذه القوى فاذا اشتد اشتغال هذه القوى عن الجهة
المولى عنها فالامساك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم
القدس واستتباعها القوى البدنية فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى
قوى النفس النباتية فلم يتحلل منه ما يتحلل من غيره فاستغنى عن البدل كما ان المريض
لما اشتغلت قواها الطبيعية عن تحليل المواد المحمودة بتحليل المواد الردية انحفظت
المواد المحمودة فقلة التحلل غنية عن البدل فلم يطلب الغذاء فربما انقطع عن
صاحبه الغذاء مدة لو انقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عن صاحبه فى غير
هذه الحالة لهلك فى عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة والى ذلك
وقعت الاشارة بقوله عم لَسْتُ كَأَحَدِكُمْ أَبِيتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي
واعلم انه لم يقع التحلل فى حال انجذاب النفس الى جناب القدس الا اقل مما يقع
فى حالة المرض وكيف لا والمرض الحاد لا يعرى عن التحليل لاجل الحرارة وان لم يكن
التحليل لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففى المريض ما هو مضاد مسقط للقوة
لا وجود له فى حال الانجذاب المذكور فللمتوجه الى جناب القدس ما للمريض
من اشتغال الطبيعة عن تحليل المادة المحمودة وزيادة امرين فقدان سوء
المزاج الحار المحلل وفقدان المرض المضاد للقوة وللمتوجه الى جناب القدس معنى

انزعج عن مكانه
از جاى خويش برخاست اصمان

ثالث وهو السكون البدني من جملة حركات البدن وذلك نعم المعين فالمتوجه الى
جناب القدس اولى بالحفاظ قوته    مثال الاتيان بغير المعتاد ان يخبر عن الغيب
بان يقع له في اليقظة ما يقع له في النوم فان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم
فاطلاعه في حال اليقظة ايضا ممكن فان المانع من الاطلاع على الغيب حال
اليقظة مانع يمكن ان يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في النوم
فيدل عليه التجربة والقياس اما التجربة فالتعارف وهو باعتبار حصول الاطلاع
على الغيب في حال المنام للناظر نفسه    والتسامع وهو باعتبار حصول
الاطلاع المذكور لغير الناظر يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب
ذلك من نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون الشخص فاسد المزاج
مختل التخيل والتذكر    واما القياس فلان الجزئيات منتقشة في العالم العقلي
نقشا على وجه كلي وفي النفوس الفلكية نقشا على الوجه الكلي باعتبار ذاتها
لان النفوس الفلكية جواهر مفارقة غير منطبعة في موادها بل لها مع الافلاك
علاقة كما لنفوسنا مع ابداننا ونقشا على الوجه الجزئي باعتبار الصور المنطبعة
في مواد الافلاك والحاصل ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية
وفي العالم النفسي نقشين احدهما على هيئة كلية والاخر على هيئة جزئية شاعرة
بالوقت والاول بالذات والثاني بالالة    وللنفس الانسانية ان تنتقش
بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل فلا يستنكر ان ينتقش في
النفس الانسانية بعض الغيب من عالمه والقوى النفسانية متجاذبة متنازعة
فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الباطن
لعمله شغل النفس عن الحس الظاهر فيكاد لا يرى ولا يسمع واذا تجرد الحس
الظاهر لعمله شغل النفس عن العمل الباطن واذا انجذب الحس الباطن الى الحس
الظاهر امال ذلك لانجذاب العقل الى الحس الظاهر فانقطع عن الحركة الفكرية
التي يفتقر فيها كثيرا الى الة وعرض ايضا مع اشتغال النفس بالحس الظاهر

واستعمالها الفكر فيما تذكر بالحس الظاهر انجذاب النفس الى جهة الحركة القوية فتجلى عن افعالها التى لها بالاستبداد اى التعقل واذا استمكنت النفس عن ضبط الحس الباطن تحت تصريفها ضعفت الحواس الظاهرة ايضاً ولم يتأد عنها الى النفس ما يعتد به والحس المشترك هو لوح النقش الذى اذا تمكن النفس منه صار فى حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسى عن الحس الظاهر ويغيب صورة الناقش فى الحس المشترك فيبقى فى حكم المشاهد دون المتوهم كانتقاش القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت الصورة فى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كانت فى ابتداء حال ارتسامها فى الحس المشترك من المحسوس الخارج او بقاءها مع بقاء المحسوس الخارج او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوع الصورة فى الحس المشترك لا من قبل المحسوس ومما يدل على انتقاش الصورة الخيالية فى الحس المشترك من السبب الداخلى ان المبرسمين من المرضى والممرورين اى الذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلى فقد يشاهدون صور المحسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن وهو القوة المتخيلة المتصرفة فى خزانة الخيال او من سبب مؤثر فى سبب باطن وهو النفس الفاعلة يتأدى التصور منها بواسطة المخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك فالحس المشترك قد ينتقش فيه من الصور الجائلة فى معدن التخيل والتوهم اى الصورة التى يتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت فى التصرف فيما ارتسم مما يتعلق بتصرفها ذلك به من الصور فى الحس المشترك كما كانت الصور ايضا تنتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وهذا قريب مما يجرى بين المرايا المتقابلة والصوارف عن الانتقاش فى الحس المشترك شاغلان حسى خارج يشغل الحس المشترك بما يرسمه فيه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطنى كان الحس الخارج يسلب الحس المشترك بنزاعه عن المتخيلة ويغصبه غصبا وعقلى باطن او وهمى باطن يضبط التخيل

المبرسمين بفتح السين من به المرض المسمى بذات الجنب

معدن التخيل هو الخيال ومعدن التوهم هو القوة الحافظة

عن الاعمال اى العمل مع اضطراب متصرفا فيه بما يعنيه من الامور المعقولة او الموهومة
فيستقل المتخيلة بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن المتخيلة من
النقش فى الحس المشترك لان تحركها ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن
احد الشاغلين الحسى الخارج والعقلى الباطن او الوهمى الباطن وبقى شاغل واحد
فربما عجز الشاغل الاخر عن الضبط فرجع المتخيلة الى فعلها فتسلطت على الحس
المشترك فلوحت الصور فى الحس المشترك مشاهدة والنوم شاغل للحس الظاهر
شغلا ظاهرا وقد يشتغل النفس فى النوم بما تنجذب الى جانب الطبيعة المستنهضة
للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى لوجهين احدهما ان النفس
لو لم تنجذب الى الطبيعة بل اخذت فى شانها لشايعتها الطبيعة فاشتغلت عن
تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكن النفس مجبولة على تدبير البدن فتنجذب
طبعا نحو الطبيعة والثانى ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لان النوم
حال يعرض للانسان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح
امور الاعضاء والنفس تكون فى المرض مشتغله بمعاونة الطبيعة فى تدبير البدن
فلا تتفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان فى النوم ساكنان
واذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت
الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فيرى فى المنام
احوال فى حكم المشاهدة واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت
النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذى نهيا
فضعف احد الضابطين فلا يبعد ان يكون الصور المتخيلة فى لوح الحس المشترك
لفتور احد الضابطين فكلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المجاذبات
اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك
كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل اقل وكانت تفضل
منها للجانب الاخر فضله اكثر فان كانت شديدة القوى كان هذا المعنى فيها اقوى

ثم اذا كان

ثم اذا كانت النفس مرتاضة كان تحفظها واحترازها عن مضادات الرياضة المبعدة
عن الحالة المطلوبة بالرياضة وتصرفها فى مناسباتها واقبالها على ما يقربها اليه اقوى
واذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص
عن شغل التخيل الى جناب القدس فانتقش فيه نقش من الغيب على وجه كلى ويتادى
اثره الى عالم التخيل وانتقش فى الحس المشترك صور جزئية مناسبة لذلك المنتقش
العقلى وهذا فى حال النوم او فى حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل
قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة الموجبة لتحلل الروح الذى هو آلة التخيل
واذا وهن التخيل يشرع الى سكونها وفراغ ما فينجذب النفس الى الجانب الاعلى
بسهولة فان ورد على النفس نقش انزعج التخيل الى ذلك النقش وتلقاه ايضا
وذلك لامرين اما المتنبه من هذا الوارد بان يكون امرا غريبا وحركة التخيل بعد
استراحته ووهنه فان التخيل سريع الى مثل هذا التنبيه   واما لاستخدام النفس
الناطقة له طبعا فان التخيل من معاون النفس عند اقبال هذه السوانح   فاذا
قبل التخيل ذلك الوارد حال تباعد الشواغل عن النفس انتقش فى لوح الحس المشترك
واذا كانت النفس قوية الجوهر تتسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس
والانتهاز فى حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك كقوله ع م
ان روح القدس نفث فى روعى كذا وكذا وربما استولى الاثر فاشرق فى الخيال
اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهة فرسم ما انتقش فيه
منه لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعله التوهم
فى المرضى والممرورين وهذا اولى لانه ربما يفعل مثل هذا الفعل فى المرضى والممرورين
توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف ويفعله فى الاولياء والاخيار نفوسهم
القدسية الشريفة القوية فههنا اولى واحرى بالوجود من ذلك وهذا الارتسام
مختلف بالشدة والضعف فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه
ما يكون باستماع صوت ومنها ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة او استماع

كلام محصل النظم من مشاهد يخاطبه ويشبه ان يكون الوحي ونزول الكتب من هذا
الوجه ومنه ما يكون في اجل احوال الرتبة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله
الكريم واستماع كلامه من غير واسطة واعلم ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل
ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشي الى شبهه او الى
ضده وبالجملة سريعة التنقل الى ما لها تعلق ما به وللتخصيص اسباب جزئية لا محالة
وان لم نعلمها نحن باعيانها والمتخيلة يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال الا ان يضبط
وهنا الضبط اما لقوة النفس المعارضة لذلك السانح فانه اذا اشتد قوة
النفس وقفت التخيل على ما تريده وتمنعه عن ان يجاوزه الى غيره واما لشدة
جلاء الصورة المرتسمة في الخيال حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل
فانه صارف للتخيل عن الالتفات يمينا وشمالا وعن الذهاب قداما ووراء
كما يفعل ايضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها في الذهن مدة
والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت عن
الادراكات الضعيفة فان الاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة
قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى
من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويتخلى عن الصريح فلا
يضبط الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكاته وقد يكون قويا جدا
ويكون النفس قد تلقته ثابتة شديدة القلب فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما
جليا فيكون النفس بها معتنية فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات
وليس انما يعرض لك هذه المراتب في هذه الاثار فقط بل في جميع ما يباشره في
افكارك وانت يقظان فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انتقلت عنه
الى اشياء متخيلة تتشبث بها تلك فتحتاج الى ان تحل بالفكر وتصبر عن السانح
المضبوط الى السانح الذي يليه منتقلا عنه وكذلك الى آخر وربما اقتنص ما اصله
من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما يقتنصه بضرب من التحليل والتاويل

الى أن
ح

والكلام

فما كان من الاثر الذى فيه الكلام مضبوطاً فى الذكر فى حال يقظة ونوم ضبطا مستقرا
كان الهاما او وحيا خالصا او حلما لا يحتاج الى تأويل او تعبير وما كان قد بطل
هو وبقيت محاكاته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك بحسب الاشخاص والاوقات
والعادات الوحى الى تأويل والحلم الى تعبير ومن الامور الخارقة للعادة ان يفعل
الانسان ما لا تفى به قوة امثاله مثل ان يمنع الماء عن جريانه او ينفجر عن خلال
اصابعه وبنانه وذلك بان يسلطه الله تع على مادة الكائنات فيتصرف النفس
فيها كما تتصرف فى اجزاء بدنه وذلك بان النفس الناطقة ليست بمنطبعة فى
البدن بل جوهر مجرد عن المادة قائمة بذاتها تعلقها بالبدن تعلق التدبير
والتصرف فليس يبعد ان يكون لبعض النفوس ملكة يجاوز تأثيرها عن بدنه
الى سائر الاجسام فيكون تلك النفس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر
اجسام العالم وكما تؤثر فى بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك تؤثر
ايضا فى اجسام العالم بان يحدث عنها فى تلك الاجسام كيفيات هى مبادى تلك
الافعال سيما ما يناسب مزاجه الخاص ويشاركه فى طبيعته فيفعل فيه ما يشاء
هذا على راى الحكماء واما على رأينا فالله تع قادر على كل الممكنات يخص من يشاء
من عباده بالوحى والمعجزة وارسال الملك اليه وانزال الكتب عليه فصل
الثالث فى نبوة نبينا محمد صلى الله عم والذى يدل انه عم ادعى النبوة واظهر
المعجزة لانه اتى بالقرآن وتحدى به ولم يعارض واخبر عن المغيبات كقوله تعالى
وهم من بعد غلبهم سيغلبون وقوله تع لرادك الى معاد وقوله تع ستدعون
الى قوم اولى بأس شديد وقوله تع وعد الله الذين آمنوا منكم الاية وقوله عم
الخلافة بعدى ثلثون سنة وقوله عم اقتدوا بالذين من بعدى ابى بكر وعمر
ولعمار ستقتلك الفئة الباغية وقتل يوم الصفين وللعباس حين اعجز نفسه
عن الفداء اين المال الذى وضعت بمكة عند ام [الفضل] وليس معكما احد وقلت ان
اصبت فلعبد الله كذا وللفضل كذا واخباره عن موت النجاشى وما يحدث

من الفتن والعلامات كثانية بغداد وبنا بصرا وما كان من اقاصيص الاولين
وبلوغه هذا المبلغ العظيم في الحكمة النظرية والعملية بغتة بلا تعلم وممارسة
ونقل عنه معجزات اخر كانشقاق القمر وتسليم الحجر ونبوع الماء بين اصابعه وحنين
الخشب وشكاية الناقة وشهادة الشاة المسمومة الى غير ذلك مما ذكر في كتاب دلائل
النبوة وان لم يتواتر كل واحد منها فالمشترك بينهما متواتر فيكون نبيا لان الرجل
اذا قام في محفل عظيم وقال اني رسول هذا الملك اليكم فطالبوه بالحجة فقال
ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي فخالف عادتك وقم من مقامك ففعل علم
بالضرورة صدقه وايضا فجميع سيرته وصفاته المتواترة كملازمة الصدق
والاعراض عن الدنيا مدة عمره والسخا في الغاية والشجاعة الى حد لم يفر قط
عن احد وان عظم الرعب مثل يوم احد والفصاحة التي ابكمت مصاقع الخطبا
من العرب العربا والاصرار على الدعوى مع ما يرى من المتاعب والمشاق والترفع
عن الاغنيا والتواضع مع الفقرا لا يكون الا للانبيا **اقول** المبحث الثالث
في نبوة نبينا م محمد رسول الله ع م خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة
من الدهرية لنا وجوه الاول انه ع م ادعى النبوة واظهر المعجزة فكل من كان
كذلك كان نبيا وانما قلنا انه ادعى النبوة للتواتر وانما قلنا انه اظهر
المعجزة لثلثة اوجه احدها انه اتى بالقران والقران معجز اما انه اتى بالقران
ولم يأت به غيره فبالتواتر واما القران معجز فلانه تحدى به ولم يعارض
فانه تحدى لمعارضته بلغا العرب وفصحائهم قال الله تع وان كنتم في ريب
مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله وله تعم
من معارضته مع توفر دواعيهم على معارضته اظهارا لفصاحتهم وبلاغتهم
والزاما له ع م وامتناعهم مع توفر الدواعي يدل على انهم عجزوا عن المعارضة
وذلك يدل على ان القران معجز وثانيها انه اخبر عن المغيبات والاخبار عن المغيب
معجز اما انه عليه السلام اخبر عن المغيبات فلقوله تع الم غلبت الروم في ادنى الارض

وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان قد وقع مطابقا لما اخبر وقوله تع ان الذى فرض
عليك القران لرادك الى معاد والمخاطب هو النبى عم واراد بمعاد مكة فان معاد الرجل
بلدته لانه يطوف فى البلاد ثم يعود اليها وقوله تع ستدعون الى قوم اولى بأس شديد
تقاتلونهم او يسلمون وقد وقع ذلك لان المراد بقوم اولى بأس شديد عند بعض
بنو حنيفة وقد دعى ابو بكر رضى الله عنه المخلفين من الاعراب الى بنى حنيفة ليقاتلوهم
او يسلموا وعند بعضهم اهل فارس وقد دعى عمر رضى الله عنه المخلفين من الاعراب
الى اهل فارس ليقاتلوهم او يسلموا وقوله تع وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا
الصالحات ليستخلفنهم فى الارض كما استخلف الذين من قبلهم اى ليورثنهم ارض الكفار
من العرب والعجم كما استخلف الذين من قبلهم اى بنى اسرائيل لما اهلك الجبابرة بمصر
واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم وقد وقع مطابقا لما اخبر والمراد من الذين
امنوا الصحابة بدليل قوله تع منكم وبدليل قوله تع وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا
وهم كانوا خائفين فى صدر الاسلام وقد انجز الله وعده لهم وقوله عم الخلافة
بعدى ثلثون سنة وكان مدة خلافة الائمة الراشدين ابى بكر وعمر وعثمان وعلى
والحسن رضى الله عنهم ثلاثين سنة وقوله صلى الله عم اقتدوا بالذين من بعدى ابى بكر
وعمر رضى الله عنهما وقوله عم لعمار بن ياسر رضى الله عنه تقتلك الفئة الباغية
وقد قتل يوم صفين الفئة الباغية يعنى معاوية ومن معه وقوله عم لعباس رضى
حين اسر فى اسارى بدر وطلب النبى عم فداء نفسه وابن اخيه عقيل بن ابى طالب
وعجز العباس نفسه عن الفداء اين المال الذى وضعت بمكة عند ام الفضل وليس
معكما احد وقلت ان اصبت فلعبد الله كذا وللفضل كذا فقال العباس ما علم احد
غيرى والذى بعثك بالحق انك رسول الله واسلم هو وعقيل وكاخباره عم
عن موت النجاشى روى ابو هريرة رضى الله عنه انه عم نعى الناس بموت النجاشى
يوم مات وقال لاصحابه صلوا على اخيكم النجاشى وخرج بهم الى المصلى فكبر بهم
اربع تكبيرات ثم بان بعد الاخبار انه مات فى ذلك اليوم واخباره عم عما يحدث

النعى بالعين المهملة الاخبار عن الموت

من الفتن والعلامات اي اشراط الساعة كائنة ببغداد روى ابو بكر ان النبي ع م قال
ينزل ناس من امتي بغائط يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون عليه جسر
يكثر اهلها وتكون من امصار المسلمين فاذا كان اخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض
الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فتفرق اهلها ثلث فرق فرقة يأخذون
اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة يأخذون لانفسهم وفرقة يجعلون ذراريهم
وراء ظهورهم ويقاتلونهم وهم شهداء وكان كما اخبر فان المراد بذلك المصر هو
بغداد وقد اغاره بنو قنطوراء يعني الترك وقد تفرق اهل بغداد في تلك الغارة
ثلث فرق كما ذكره النبي صلعم وكاخباره ع م عن نار بصرى وهي مدينة بالشام
فان النبي ع م قال لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل
ببصرى وكان كما اخبر فانه نقل عن الثقات ان نارا خرجت من ارض الحجاز سنة
اربع وخمسين وستمائة وقد اضاءت هضباتها بحيث رؤيت من بصرى هذه الاخبار
عن المغيبات في الامور المستقبلة واما الاخبار عن المغيبات في الامور الماضية
فما كان من اقاصيص الاولين من غير مطالعة كتب ولا رجوع الى اهل التواريخ بحيث
لم يمكن احد من تخطئته وثالثها بلوغه ع م هذا المبلغ العظيم من الحكمة النظرية
كمعرفة الله تع وصفاته واسمائه واحكامه بل جميع العلوم العقلية والنقلية
ومن الحكمة العملية كعلم الاخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن بغتة من غير
تعلم وممارسة فانه ع م ما كان من قبيلة اهل العلم وكان من بلد لم يكن فيها احد
من اهل العلم وما سافر سفرا الى بلد اهل العلم فانه سافر مرتين الى الشام مدة
يسيرة علم كل احد من عدائه انه لم يتفق له فيهما مخالطة مع اهل العلم وهذا من اجل
الامور الخارقة للعادة ونقل عنه معجزات اخر كانشقاق القمر روى انس رضي الله
عنه ان اهل مكة سألوا رسول الله ع م ان يريهم اية فاراهم القمر شقين حتى رأوا
الجبل بينهما وتسليم الحجر عليه روى جابر بن سمرة رضي الله عنه انه ع م قال اني لاعرف
حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث وكنبوع الماء من بين اصابعه قال جابر

جمع هضبة وهي الارض المرتفعة

عطش الناس يوم حديبية ورسول الله ع م بين يديه ركوة فتوضأ منها ثم اقبل الناس
نحوه فقالوا ليس عندنا ماء نتوضأ به ونشرب الا ما في الركوة فوضع رسول الله صلى الله
عليه وسلم يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كأمثال العيون فشربنا وتوضأنا منه
قيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا لكن كنا خمس عشرة مائة وكحنين الجذع
قال جابر رضي الله عنه كان النبي ع م اذا خطب استند الى جذع نخلة من سواري المسجد
فلما صنع له المنبر فاستوى ع م عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت
ان تنشق فنزل النبي ع م فاخذها وضمها اليه فجعلت تئن انين الصبي الذي يُسكَّت
حتى استقرت وكشكاية الناقة من كثرة العمل وقلة العلف قال يعلى بن مرة الثقفي
ثلاثة اشياء رأيتها من رسول الله ع م بينما نحن نسير معه اذ مررنا ببعير يُسنى عليه
فلما رآه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف النبي ع م فقال اين صاحب هذا البعير فجاءه
فقال له بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله قال انه لاهل بيت ما لهم معيشة
غيره فقال اما اذ ذكرت هذا من امره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا
اليه جرجر البعير اي صوت وجران البعير مقدم عنقه وكشهادة الشاة المسمومة
روى جابر ان يهودية من اهل خيبر سمت شاة مَصْلِيّةً ثم اهدتها الى رسول الله
ع م فاخذ رسول الله ع م الذراع فاكل منها واكل رهط من اصحابه معه فقال رسول
الله ع م ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية فدعاها فقال اسممت هذه الشاة
فقالت من اخبرك قال اخبرتني هذه في يدي يعني الذراع قالت نعم قلت ان كان نبيا
فلن تضره وان كان غير نبي استرحنا منه فعفى عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولم يعاقبها الى غير ذلك من المعجزات المذكورة في كتب دلائل النبوة وان لم يتواتر
كل واحد منها فالقدر المشترك بينها متواتر لان مجموع الرواة بلغوا حد التواتر
والقدر المشترك متحقق في رواية المجموع فيكون متواترا وانما قلنا ان كل من ادعى
النبوة واظهر المعجزة يكون نبيا لان الرجل اذا قام في محفل عظيم وقال اني رسول
هذا الملك اليكم فطالبوه بالحجة فقال الرجل يا ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي

تخالف عادتك وقم من مقامك ففعل الملك اى قام الملك من مقامه علم الحاضرون
بالضرورة صدق الرجل فى دعواه فكذا ههنا الثانى من الوجوه الدالة على نبوته
جميع سيرته وصفاته المتواترة كملازمة الصدق فانه لم يكذب قط فيما يتعلق
بالدنيا ولا فيما يتعلق بالدين ولهذا لم يتمكن اعداؤه من نسبة الكذب اليه فى شئ
من الاشياء وكالاعراض عن متاع الدنيا مدة عمره مع القدرة عليه شاهده
عرض قريش المال والرياسة ونكاح من يرغب فيها ليترك دعواه عليه واعراضه
عنه وكسخاوته عم فى الغاية حتى عاتبه الله تع فقال تع ولا تبسطها كل البسط
وكشجاعته الى حد لم يفر قط من احد وان عظم الرعب مثل يوم احد ويوم حنين
ولهذا اذا اشتد الباس اتقى به الناس وكالفصاحة التى ابكمت مصاقع
الخطباء وافحمت العرب العرباء وخطب مصقع اى بليغ وكالاجتراء على الدعوة
مع ما يرى من المتاعب والمشاق قال صلى الله عليه وسلم ما اوذى نبى مثل ما اوذيت
فصبر عليه من غير فتور فى العزم كما صبر اولوا العزم وكالترفع على الاغنياء
والتواضع مع الفقراء لا يكون الا للانبياء فان كل واحد وان فرضنا انه لا يدل
على النبوة لكن مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل الا للنبى وهذه طريقة اختارها
الجاحظ وارتضاها الغزالى فى كتاب المنقذ الثالث من الوجوه الدالة اخبار
الانبياء المتقدمين فى كتبهم عن نبوته عم فهذه مجامع ادلة نبوته عم والاستقصاء
فيها مذكور فى المطولات وكتب دلائل النبوة قال وقالت البراهمة كل ما
حسنه العقل فمقبول وما قبحه فمردود وما يتوقف فيه فيستحسن عند الحاجة
اليه ويستقبح عند الاستغناء عنه فاذن فى العقل مندوحة عن النبى صلى الله
عليه وسلم قلنا لبعثة الرسل فوائد لا تحصى منها ان تقرر الحجة وتميط الشبهة
ويرشد الى ما يتوقف العقل فيه كبعث الاموات واحوال الجنة والنار ومنها
ان يبين حسن ما يتوقف العقل فيه ويفصل ما حسنه اجمالا ومنها ان يعين وظائف
الطاعات والعبادات المذكرة للعبو المتكررة لاستحفاظ التذكر وغيرها

ومنها ان يشير قواعد العدل المقيم لحيوة النوع ويعلم الصناعات الضرورية النافعة
المكملة لامر المعاش ومنها ان يعلم منافع الادوية ومضارها وخصائص الكواكب
واحوالها التى لا يحصل العلم بها الا بتجربة متطاولة لا تفى بها الاعمار وايضاً
فالعقول متفاوتة والكامل نادر فلا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم على وجه
يناسب عقولهم اقول قالت البراهمة كل ما حسنه العقل اى كل ما علم حسنه
بالعقل فهو مقبول سواء ورد به الرسول اولم يرد لما تقرر فى العقل ان كل ما ينتفع
به الانسان وكان خاليا عن امارة الضرر كان الانتفاع به حسناً وما قبحه العقل
اى علم قبحه بالعقل فهو مردود سواء ورد به الرسول اولم يرد وما يتوقف العقل فيه
اى لم يعلم العقل حسنه وقبحه فيستحسن عند الحاجة الى الانتفاع به مستقبح
عند الاستغناء عنه لما تقرر فى العقول انما يحتاج الانسان اليه ولم يظهر
حسنه قبيح لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا فاذا فى العقل
مندوحة عن النبى يقال ولى فى هذا الامر مندوحة ومتندح اى سعة ويقال
ان فى المعاريض لمندوحة عن الكذب والجواب عنه انه مبنى على الحسن والقبح
العقليين وقد سبق بطلانه ثم ذكر المص فوائد البعثة على التفصيل فقال
البعثة الرسل فوائد لا تحصى منها ان يعتقد الحجة بان تؤكد فيما دل عليه العقل
بالاستقلال لينقطع عذر المكلف من كل الوجوه واليه اشار بقوله تع لئلا
يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا
ربنا لولا ارسلت الينا رسولاً فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى فتبين انه
تع بعث الرسول لقطع الحجة وفى تلك الحجة وجوه ثلثة احدها ان يقولوا ان الله
تع انما خلقنا لنعبده فقد كان يجب ان يبين لنا العبادة التى يريدها منا انها
ما هى وكم هى وكيف هى وان وجب اصل الطاعة فى العقل لكن كيفيتها غير معلوم
لنا فبعث الله الرسل لقطع هذا العذر فانهم اذا بينوا الشرايع مفصلة زال
اعذارهم وثانيها ان يقولوا انك ركبتنا تركيب سهو وغفلة وسلطت علينا

قبحه حسن فانما يستغنى الانسان عنه ولم يظهر صح

الهوى والشهوات فهلا امددتنا بالهنا بمن اذا سهونا نبهنا واذا مال بنا الهوى
منعنا ولكنك لما تركتنا مع نفوسنا واهوائنا كان ذلك اغراء لنا على تلك القبايح
وثالثها ان يقولوا هب انا بعقولنا علمنا حسن الايمان وقبح الكفر ولكن لم نعلم به ولا علمنا
ان من فعل القبيح عذب خالدا مخلدا لاسيما ونعلم ان لنا في الفعل القبيح لذة وليس
لك فيه مضرة ولم نعلم ان من امن وعمل صالحا استحق الثواب لاسيما وكنا قد علمنا
انه لامنفعة لك في شئ فلاجرم لم يكن مجرد العلم بالحسن والقبح داعيا ولا وازعا
اما بعد البعثة اندفعت هذه الاعذار ومن فوائد البعثة ان يميط اى يزيل الشبهة
التى يصعب على العقل دفعها ومنها ان يرشد الى ما توقف العقل فيه ولا يدل
عليه بالاستقلال كبعث الاموات واحوال الجنة والنار وساير السمعيات
كالسمع والبصر والكلام المتوقفة على السمع ومنها ان يبين حسن ما توقف
العقل فيه ولم يستقل بمعرفة حسنه وقبحه كالنظر الى وجه العجوز الشوهاء
والى وجه الامة الحسناء فان العقل متوقف في حسنه وقبحه ومنها ان يفصل
ما حسنه العقل اجمالا بان تبين ماهية العبادة وكميتها وكيفيتها ومنها
ان يبين وظائف الطاعات والعبادات المذكرة للمعبود المكررة لاستحفاظ
التذكر في الاوقات المتتالية كالصلوة وغيرها ومنها ان يشرع قواعد
العدل المقيم لحيوة النوع فان الانسان مدنى بالطبع مظنة للتنازع المفضى
الى التقابل فلابد من عدل مقيم لحيوة النوع يحفظه شرع كما ذكر في بيان
الاحتياج الى النبى على طريقة الحكماء ومنها ان يعلم الصناعات الضرورية
النافعة المكملة لامر المعاش قال الله تع في داود عليه السلام وعلمناه صنعة
لبوس لكم وقال الله تع لنوح ع م واصنع الفلك باعيننا ولاشك ان الحاجة
الى الغزل والنسج والخياطة والبناء وما يجرى مجراها اشد من الحاجة الى الدرع
وتوقيفها الى استخراجهم ضرر عظيم فوجب بعثة الانبياء لتعليمها ومنها
ان يعلم منافع الادوية التى خلقها الله تع في الارض لنا فان التجربة لاتفى

بمعرفتها الا بعد تطاول الازمنة ومع ذلك فيه خطر عظيم على الاكثر وفي البعثة
فائدة معرفة طبايعها ومنافعها من غير تعب ولا خطر وكذلك يعلم خواص الكواكب
فان المنجمين عرفوا طبايع درجات الفلك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة لان
التجربة يعتبر فيها التكرار والاعمار البشرية كيف تفي بادوار الكواكب الثابتة
وايضا العقول متفاوتة والكامل نادر والاسرار الالهية غريبة جدا فلا
بد من معلم يعلمهم ويرشدهم فلا بد من بعثة الانبياء وانزال الكتب عليهم ليصل
كل مستعد الى منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه على وجه يناسب عقولهم
**قال** قالت اليهود لا يخ اما ان يكون في شرع موسى ع م انه سينسخ او لا يكون
فان كان لزم ان يتواتر ويشتهر كاصل دينه فان لم يكن فان كان ما يدل على دوام
امتنع نسخه وان لم يكن لم يتكرر شرعه فلم يثبت غير مرة قلنا كان فيه ما يشعر بنسخه
ولم يتواتر اذ لا يتوفر الدواعي الى نقل اصله او كان فيه ما يدل على الدوام ظاهرا
لا قطعا فلا يمنع النسخ **اقول** قالت اليهود لو كان محمد ع م نبيا لكان كل ما
اخبر به صدقا واللازم بط فانه اخبر ان شريعة موسى ع م منسوخة وهذا الخبر
ليس بصدق وذلك لانه لما شرع شريعة موسى فلا يخ اما ان يكون قد بين
فيها انها باقية الى الوقت الفلاني فقط وستنسخ او لا يكون قد بين فيها انها
ستنسخ فان كان قد بين فيها انها ستنسخ لزم ان يتواتر ويشتهر كاصل دينه ع م
وذلك لانه كان هذا من الامور العظيمة التي يتوفر الدواعي على نقلها فوجب
ان ينقل متواترا والنقل المتواتر لا يجوز الاطباق على اخفائه وكان يلزم ان يكون
العلم بانتهاء شرع موسى ع م عند مبعث عيسى وانتهاء شرع عيسى عند مبعث
محمد ع م معلوما للناس بالضرورة وان يكون المنكر له منكرا للمتواترات و
وان يكون ذلك من اقوى الدلائل بعيسى
ومحمد صلوات الله عليهما من الله على دعواهما فلما لم يكن الامر كذلك علمنا
فساد هذا القسم وان لم يكن قد بين انه ستنسخ فان كان قد بين في شرع موسى

مايدل على دوامه وانها باقية الى يوم القيمة امتنع نسخه لانه تع لما بين ان شرع موسى
ثابت ابداً فلو لم يبق ثابتاً كان ذلك كذبا والكذب على الله تع مح ولانه لو جاز
ان ينص الله تع على التأبيد مع ان التأبيد لا يحصل ارتفع الامان عن كلامه ووعده
ووعيده وهذا ايضا باطل بالاتفاق ولانه لو جاز ان يخبر الله تع عن شرع موسى
عم انه ثابت ابداً ثم انه لا يبقى ابداً فلم لا يجوز ان ينص الله تع على ان شرع محمد
عم ثابت ابداً مع انه لا يكون ثابتاً ابداً فيلزمكم جواز نسخ شريعتكم وان لم يكن
فيها مايدل على دوام شرع موسى عم بل بين فى شرع موسى انه ثابت ولم يبين انه دائم
ولا التوقيت لم يتكرر شرع موسى عم ولم يثبت الا مرة واحدة لما ثبت فى اصول الفقه
ان الامر الذى لم يقيد بالدوام ولا التوقيت لا يقتضى الوجوب الا مرة واحدة ولكن
معلوم ان شرع موسى لم يكن كذلك فان التكاليف كانت متوجهة بشرع موسى عم
على الناس الى زمان عيسى بالاتفاق ومتى ظهر فساد القسم الاول والثالث تعين
صحة الثانى ويلزم امتناع النسخ اجاب المص بان الله تع قد بين فى شرع موسى
ما يشعر بنسخه بيانا اجماليا ولم يبين مقدار الوقت ولم يتواتر لعدم توافر الدواعى
على نقله كما يتوافر الدواعى على نقل اصل دينه فان توفر الدواعى على نقل الاصل
اتم من توفرها على نقل كيفيته او كان قد بين فى شرع موسى عم مايدل على دوامه
ظاهراً لا قطعاً ولا امتناع فى نسخ ما دل الدليل على دوامه ظاهراً **قال**
الرابع فى عصمة الانبياء الجمهور على عصمتهم عن الكفر والمعاصى بعد الوحى والفضلية
من الخوارج جوزوا عليهم المعاصى واعتقدوا ان كل معصية كفر والاخرون جوزوا
الكفر عليهم تقية بل اوجبوه لان القاء النفس فى التهلكة حرام ومنع بانه لو جاز
ذلك لكان اولى الاوقات به وقت اظهار الدعوى فيؤدى الى اخفاء الدين
بالكلية والحشوية جوزوا الاقدام على الكبائر وقوم منعوا عن تعمدها وجوزوا
تعمد الصغائر واصحابنا منعوا الكبائر مطلقا وجوزوا الصغائر سهوا لنا انه
لو صدر عنهم كفر وذنب لوجب اتباعهم فيه لقوله تع فاتبعوه ولكانوا معذبين

بان العدا

باشد العذاب كما اوعد نساءه كقوله تع يضاعف لها العذاب ضعفين وزاد في
حدود الاحرار وكانوا من حزب الشيطان لانهم يفعلون ما اراده ولم يقبل شهادتهم
واستوجبوا الذم والايذاء وقد قال الله تع والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله
في الدنيا والاخرة وانعزلوا عن النبوة لان المذنب ظالم والظالم لا ينال عهد
النبوة لقوله تع لا ينال عهدي الظالمين لا يقال العهد عهد الامامة لانه وان
سلم فعهد النبوة بذلك اولى واما قوله تع عفا الله عنك وقوله تع ليغفر لك
الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر ونحوها فمحمول على ترك الاولى واما واقعة آدم
فانها كانت قبل نبوته اذ لم يكن له ح امة ولقوله تع ثم اجتباه ربه فتاب عليه
وهدى واما قول ابرهيم هذا ربي فعلى سبيل الفرض وقوله بل فعله كبيرهم فعلى
سبيل الاستهزاء او اسناد الفعل الى السبب لان تعظيم الكفار للصنم الاكبر
حمله على ذلك ونظره في النجوم كان للاستدلال والتعرف عن صنعه تع وقوله تع
اني سقيم اما اخبار عن سقم حالي او عن متوقع استقبالي فلا كذب فاما الجعل في
حرىته فللاشعار بالقتل واما همه فجبلي لا اختياري وجعله سقايته في رحل
اخيه كان بمواطاته وما صدر من اخوانه لم يكن حال نبوتهم ان سلم انهم انبياء ولما
قصصنا او دع م فلم يثبت على ما ذكروا الاية تحتمل غيره واما قبل الوحي فالاكثرون
منعوا الكفر وانشاء الكذب والاصرار عليه لئلا تزول عنه الثقة بالكلية وهم
جوزوا على الندور كقصة اخوة يوسف والروافض اوجبوا العصمة مطلقا اقول
المبحث الرابع في عصمة الانبياء اتفق الجمهور على عصمة الانبياء من الكفر والمعاصي
بعد الوحي والفضيلية من الخوارج جوزوا على الانبياء المعاصي واعتقدوا ان كل
معصية كفر فجوزوا على الانبياء الكفر ومن الناس من لم يجوز الكفر على الانبياء
لكنه جوز اظهار الكفر تقية بل اوجبوه لان اظهار الاسلام اذا كان مفضيا
الى القتل كان القاء للنفس في التهلكة والقاء النفس في التهلكة حرام لقوله تع ولا
تلقوا بايديكم الى التهلكة واذا كان اظهار الاسلام حراما كان اظهار الكفر واجبا

ومنع بانه لوجاز اظهار الكفر تقية لكان اولى الاوقات به وقت ظهور الدعوة لان
الناس فى ذلك الوقت بالكلية منكرون له وكان لا يجوز اظهار الدعوة لاحد
من الانبياء فيؤدى الى اخفاء الدين بالكلية والحشوية لم يجوزوا الكفر ولا اظهاره
وجوزوا الاقدام على الكبائر وقوم منعوا ان تعمد الانبياء الكبيرة وجوزوا تعمد
الصغائر واصحابنا منعوا الكبائر مطلقا سواء كان عمدا او سهوا وجوزوا الصغائر
سهوا لا عمدا لنا انه لو صدر عنهم كفر او ذنب لوجب على الامة اتباعهم لقوله
اتبعوه فيفضى الى الجمع بين الوجوب والحرمة وانه لو صدر عن الانبياء كفر
او ذنب لكانوا معذبين باشد العذاب بيان الملازمة ان درجات الانبياء
عليهم السلام فى غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه
افحش فكان عذابه اشد كما اوعد نساء النبى بقوله تع يا نساء النبى من يات منكن
بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وزاد فى حدود الاحرار فحد
العبد نصف حد الحر وانه لو صدر عنهم كفر او ذنب لكانوا من حزب الشيطان
لانهم يفعلون ما اراده الشيطان واللازم باطل فان من كان من حزب الشيطان
هم الخاسرون لقوله تع الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون وبط بالاجماع
ان يكون الانبياء من حزب الشيطان وانه لو صدر من الانبياء كفر او ذنب
لم يقبل شهادتهم لقوله تع ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا واللازم بط والا
لكان ادنى حالا من العدول وهو بط بالاتفاق وانه لو صدر منهم كفر او ذنب
لاستوجبوا الذم والايذاء لان الكفر والذنب منكر وانكار المنكر واجب وانكار
النبى يوجب ذمه وايذاءه وايذاء النبى حرام بقوله تع ان الذين يؤذون الله و
رسوله لعنهم الله فى الدنيا والاخرة وانه لو صدر منهم كفر او ذنب لانعزلوا
عن النبوة لان المذنب ظالم والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تع لا ينال عهدى الظالمين
لا يقال اراد بالعهد عهد الامامة لا النبوة يدل على ذلك صدر الاية حيث
خاطب ابرهيم بقوله تع انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى قال لا ينال

عهدی الظالمین لانا نقول عهد الامامة فی الایة هو عهد النبوة لان الله تع جعل ابراهیم
نبیا فاراد بقوله انی جاعلك للناس اماما جاعلك للناس نبیا ولئن سلم انه لطد
بالامامة غیر النبوة فعهد النبوة اولی بذلك ای بان لاینال الظالمین واما
القائلون بجواز صدور الذنب عن الانبیاء بوجه فقد عارضوا الدلائل الدالة
علی عدم صدور الذنب عن الانبیاء بوجوه منها قوله تع لنبیه ع عفا الله عنك
لم اذنت لهم وقوله تع لیغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر فان الایتین
تدلان علی صدور الذنب من النبی صلی الله علیه وسلم اما الایة الاولی فلان
العفو دال علی تحقق الذنب واما الایة الثانیة فلان المغفرة بعد تقدم الذنب صریح
فی صدور الذنب اجاب المص رحمه الله بان نحو هذا محمول علی ترك الاولی جمعا
بین الدلیلین لایقال لو کان ترك الاولی موجبا للعفو والغفران لکان جمیع العبادة
الصادرة من النبی فی محل العفو والمغفرة لانه لاعبادة الا وفوقها عبادة
لانا نقول لامحذور فی ان یکون جمیع العبادات فی محل العفو والمغفرة ولئن سلم
انه لایجوز ان یکون جمیع العبادات فی محل العفو والمغفرة فالعفو والمغفرة انما یکون
اذا لزم من ترك الاولی فوات مصلحة او حصول مضرة ومنها واقعة ادم فان
قوله وعصی ادم ربه فغوی فانه یدل صریحا علی انه صدر منه المعصیة وآدم
نبی بالاتفاق اجاب المص رحمه الله بان واقعة آدم قبل نبوته اذ لم یکن لادم ح
امة ولا یوجد النبی الا اذا کان له امة ولقوله ثم اجتباه ربه فتاب علیه
وهدی ای جعله نبیا ومنهم من اعتذر عن قصة آدم بان قوله وعصی ادم ربه
اراد به وعصی اولاد آدم کما فی قوله تع واسئل القریة والذی یؤکد هذا قوله تع
فی قصة آدم وحوا فلما اتاهما صالحا جعلا له شرکاء فیما اتاهما وبالاتفاق
لم یشرك ادم ولا حوا وانما اشرك اولادها ومنهم من قال کان ذلك بعد
الرسالة فزعم الاصم انه کان علی سبیل النسیان لقوله تع ولقد عهدنا الی ادم
من قبل فنسی واعترض علیه بان ابلیس ذکر ادم وقت الوسوسة امر النهی فقال ما نهاکما

ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا ومع هذا التذكير يمتنع النسيان وقد اجيب عنه بانه يجوز ان يكون وقت التذكير غير وقت النسيان والا فلا وجه لقوله تع فنسى وايضا عاتبهما الله تع على ذلك فى قوله تع الم انهكما عن تلكما الشجرة وادم وحواء اعترفا بالزلة وقالا ربنا ظلمنا انفسنا فقبل الله تع توبتهما فقال فتاب عليه وكل ذلك ينافى النسيان ومنهم من سلم ان ادم كان متذكرا للنهى لكنه اقدم على التناول بالتاويل وهو من وجوه احدها زعم النظام ان ادم فهم من قوله تع ولا تقربا هذه الشجرة الشخص وكان المراد النوع وكلمة هذا كما يكون اشارة الى الشخص قد يكون اشارة الى النوع كقوله ع م هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وزعم اخرون ان النهى وان كان ظاهرا فى التحريم لكنه ليس نصا فيه فصرفه عن الظاهر لدليل غيره عنده وبالجملة اذا تعارضت الدلائل فلا خلاص الا بالتاويل والتوقيف ومنها قول ابرهيم هذا ربى فانه كفر وقد صدر عن ابرهيم ع م وهو نبى بالاتفاق اجاب بان قول ابرهيم هذا ربى على سبيل الفرض فان من ابطال قول يفرضه اولا ثم يبطله ومنها قول ابرهيم بل فعله كبيرهم وهو كذب والكذب ذنب وقد صدر من النبى ذنب اجاب عنه بوجهين احدهما ان ابرهيم قال هذا القول على سبيل الاستهزاء بالكفار كما لو قلت لصاحبك وهو يعتقد انه قادر على الكتابة انت كتبت هذا على سبيل الاستهزاء وثانيهما ان اسناد الفعل الى الكبير اسناد الفعل الى السبب لان تعظيم الكفار للصنم حمل ابرهيم ع م على ان جعله جذاذا ومنها نظر ابرهيم فى النجوم ليعلم حاله من تاثير النجوم لقوله تع فنظر نظرة فى النجوم فقال انى سقيم والنظر فى النجوم من هذا الوجه حرام وقوله انى سقيم كذب لانه لم يكن سقيما والكذب ذنب اجاب بان نظر ابرهيم فى النجوم ليس ليعرف حاله من تاثير النجوم بل نظره فى النجوم كان للاستدلال والتعرف عن صنعه تع والنظر فى النجوم من هذا الوجه طاعة لقوله تع ويتفكرون فى خلق السموات والارض وبان قوله سقيم يجوز ان يكون اخبارا عن سقم حالى او عن سقم متوقع فى الاستقبال

فلا كذب ومنها اخفاء يوسف حريته عند بيعه فانه كتمان للحق وكتمان الحق ذنب اجاب
عنه انما اخفى يوسف حريته لاشعاره بالقتل ان اظهر حريته وكان قبل نبوته ومنها
هم يوسف بالزنا لقوله تع وهم بها والهم بالزنا ذنب اجاب بان هم يوسف جبلى
لانميل الرجل الى المرأة جبلى ليس بنقص فى حق الرجال بل صفة محمودة غير اختيارية
ومنها جعل يوسف سقايته فى رحل اخيه ليتهمه بالسرقة وذلك خيانة والخيانة
ذنب اجاب بان ذلك لموافقة اخيه ليقيم عنده فلا يكون خيانة فلا يكون ذنبا
ومنها ما صدر من اخوة يوسف من القائه فى غيابة الجب وايذائهم وكذبهم
بان الذئب اكل يوسف وكل هذه ذنب اجاب بانا لا نسلم ان اخوة يوسف انبياء
وان سلم انهم انبياء فما صدر منهم لم يكن فى حال نبوتهم ومنها قصة داود والطمع
فى امرأة اخيه اوريا كما قال الله تع على لسان الملائكة ان هذا اخى له تسع وتسعون
نعجة ولى نعجة واحدة فقال اكفلنيها وعزنى فى الخطاب وكل ذلك ذنب اجاب
بان قصة داود عم لم يثبت صحتها على ما ذكروه والاية لا تدل على ما ذكروه بل تحتمل
غيره هذا حال عصمة الانبياء بعد الوحى واما قبل الوحى فالاكثرون منعوا
جواز الكفر وافشاء الكذب والاصرار على الذنب لئلا يزول عن النبى الثقة
بالكلية وجوز واصدور المعصية منهم على سبيل الندور كقصة اخوة يوسف والروافض
اوجبوا عصمة الانبياء عن الذنب والمعاصى مطلقا كبيرة او صغيرة عمدا او سهوا
قبل البعثة او بعدها **قال** تنبيه العصمة ملكة نفسانية تمنع عن الفجور وتتوقف على العلم
بمثالب المعاصى ومناقب الطاعات وتتاكد فى الانبياء بتتابع الوحى على
التذكر والاعتراض على ما يصدر عنهم سهوا والعقاب على ترك الاولى وقيل
هى كون الشخص بحيث يمتنع الذنب عنه لخاصية فى نفسه او بدنه ومنع بانه
لو كان كذلك لما استحق المدح على عصمته ولامتنع تكليفه وبقوله تع قل انما
انا بشر مثلكم يوحى الى ولولا ان ثبتناك **اقول** لما بين عصمة الانبياء ذكر
تنبيها فى معنى عصمة الانبياء وهى ملكة نفسانية تمنع صاحبها من الفجور وتتوقف

على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات اعلم ان الهيئة النفسانية ان لم تكن
راسخة سميت حالا وان كانت راسخة سميت ملكة والهيئة النفسانية التي تمنع
صاحبها عن الفجور الذي هو ارتكاب المعاصي واجتناب الطاعات انما تصير
ملكة بان يعلم صاحبها مثالب المعاصي اي معايبها ومناقب الطاعات لان الهيئة
المانعة من الفجور اذا تحققت في النفس وعلم صاحبها ما يترتب على المعاصي من المضار
وعلى الطاعات من المنافع تصير راسخة لانه اذا علم مثالب المعاصي ومناقب
الطاعات يرغب في الطاعات ويرغب عن المعاصي فيطيع ولا يعصي فيصير هذه
الهيئة راسخة ويتاكد هذه الملكة في الانبياء بتتابع الوحي على تذكر ذلك العلم
والاعتراض على ما يصدر عنهم سهوا والعتاب على ترك الاولى فانه متى يصدر
عنهم شئ سهوا او تركوا ما هو اولى لم يترك مهملا بل يعاتبوا او ينبهوا عليه ويضيق
الامر فيه عليهم بتاكد تلك الملكة وقيل العصمة كون الشخص بحيث يمتنع عنه
الذنب بخاصية في نفسه او بدنه ومنع ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه
لو كان كذلك لما استحق صاحبها المدح على عصمته ولامتنع تكليفه وبطل
الامر والنهي والثواب والعقاب واما النقل فلقوله تع قل انما انا بشر مثلكم يوحى
الي وقوله تع ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا فان الاية الاولى
تدل على ان النبي مثل الامة في حق جواز صدور المعصية منه والاية الثانية تدل
على ان الله تع ثبته على عدم الركون اليهم والا لركن اليهم فيكون الركون اليهم الذي هو
ذنب غير ممتنع **قال** الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة ذهب اليه اكثر اصحابنا
والشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي عبد الله الحليمي منا في الملائكة
العلوية احتج الاولون بوجوه الاول انه تع امر الملائكة بسجود آدم والحكيم لا يامر
الافضل بخدمة المفضول الثاني ان آدم عليه السلام كان اعلم من الملائكة لانه كان
يعلم الاسماء دونهم فكان افضل لقوله تع قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
الثالث ان طاعة البشر اشق لانها مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة ولانها تكليفية

مستنبطة بالاجتهاد وطاعة الملك ذاتية جبلية منصوص عليها فتكون افضل لقوله
عم افضل العبادات احمزها اى اشقها الرابع قوله تع ان الله اصطفى ادم ونوحا
وال ابرهيم وال عمران على العالمين ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا من آلهن فيبقى معمولا به
فى حق الانبياء واحتج الاخرون ايضا بوجوه الاول قوله تع لن يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون الثانى اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء
الثالث قوله تع لا يستكبرون عن عبادته استدل بعدم استكبارهم على
ان البشر لا ينبغى ان يستكبر ولا يناسب ذلك مما لم يثبت تفضيلهم الرابع
قوله تع ولا اقول لكم انى ملك وقوله تع الا ان تكونا ملكين الخامس الملك
معلم النبى والرسول فيكون افضل من المتعلم والمرسل اليه السادس الملائكة
ارواح مبرآة عن الرذائل والآفات النظرية والعملية مطلعة على اسرار الغيب قوية
على الافعال العجيبة سابقة الى الخيرات مواظبة على محاسن الاعمال لقوله تع لا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تع يسبحون الليل والنهار لا يفترون
القول المبحث الخامس فى تفضيل الانبياء على الملائكة ذهب الى تفضيل الانبياء
على الملائكة اكثر اصحابنا والشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضى ابى بكر الباقلانى
وابى عبد الله الحليمى من اصحابنا فى الملائكة العلوية فانهم ذهبوا الى ان الملائكة
العلوية افضل من الانبياء دون الملائكة السفلية احتج الاولون على تفضيل الانبياء
على الملائكة مطلقا بوجوه اربعة الاول انه تع امر الملائكة بسجود آدم بقوله تع واذ
قلنا للملائكة اسجدوا لادم الاية ولا شك ان السجود المامور به سجود خدمة
لا سجود عبادة فلو لم يكن آدم افضل من الملائكة لما امرهم الله تع بالسجود له لان
الله تع حكيم والحكيم لا يامر الافضل بخدمة المفضول الثانى ان آدم اعلم من الملائكة
لانه عم كان يعلم الاسماء كلها والملائكة لا يعلمونها لقوله تع وعلم ادم الاسماء
كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئونى باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك
لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فكان آدم افضل من الملائكة لقوله تع

فهل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر اشق من طاعة
الملك لان طاعة البشر مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة والصوارف
الداخلة والخارجة ولان تكاليف البشر تكاليف مستنبطة بالاجتهاد وطاعة
الملك ذاتية جبلية ليس لها موانع وصوارف منصوص عليها لا مستنبطة بالاجتهاد
واذا كان طاعة البشر اشق تكون افضل لقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها
اى اشقها الرابع قوله تع ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين
ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا من الآلين فبقى معمولا به فى حق الانبيا فيكون الانبيا
افضل العالمين والملائكة من العالمين فيكون الانبياء افضل من الملائكة وشنع
الاخرون اى القائلون بان الملائكة العلوية افضل من الانبياء ايضا بوجوه ستة
الاول قوله تع لن يستنكف المسيح ان يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون فهذا
السياق يقتضى تفضيل الملائكة المقربين على عيسى ع م لان البلاغة تقتضى الترقى
من الادنى الى الاعلى وفيه نظر فان النصارى لما عاينوا ولادة عيسى ع م بغير اب
اعتقدوا انه ابن الله وليس بعبد الله استبعاداً لان يكون العبد يولد بغير اب
فقال تع لن يستنكف المسيح ان يكون عبداً لله بسبب انه خلقه الله تع بغير اب
ولا الملائكة المقربون الذين خلقهم الله تع بلا واسطة اب وام ومعلوم ان الترقى
من الادنى الى الاعلى من هذا الوجه لا يلزم ان يكون الاعلى من هذا الوجه افضل
الثانى اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء عليهم السلام يدل على ان الملائكة
افضل من الانبياء وفيه نظر فان تقديم الذكر لا يدل على افضليتهم لجواز ان يكون
تقديمهم فى الذكر باعتبار تقديمهم فى الوجود الثالث قوله تع لا يستكبرون
عن عبادته استدل بعدم استكبار الملائكة عن عبادة الله تع على ان البشر ينبغى
ان لا يستكبر ولا يناسب ذلك ما لم يثبت تفضيلهم وفيه نظر فان غايته ان يكون
الملائكة افضل من البشر الذى يستكبر عن عبادته ولا يلزم ان يكونوا افضل
من الانبياء الذين لا يستكبرون عن عبادته الرابع قوله تع ولا اقول لكم انى ملك

وقوله تع الا ان تكونا ملكين اى الا كراهة ان تكونا ملكين سياق الاية الاولى يدل على
ان الملك افضل من النبي وسياق الاية الثانية يدل على ان الملك افضل من ادم وحواء
وفيه نظر فان الاية الاولى لا تدل على ان الملك افضل بل تدل على ان الملك لا يتبع
الوحي والنبي يتبع الوحي بدليل قوله تع ان اتبع الا ما يوحى الى وهذا يدل على ان النبي
افضل والاية الثانية تدل على تفضيل الملك على ادم وقت مخاطبة ابليس ولم تدل
على تفضيله عليه بعد الاجتباء . الخامس ان الملك معلم النبي والرسول اليه
ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والرسول افضل من المرسل اليه كما ان النبي
افضل من الامة المرسل اليهم وفيه نظر فان المعلم افضل من المتعلم فيما يعلمه
لا في غيره ولا فيما يعلمه دائما بل قبل تعلمه والقياس على النبي بالنسبة الى امته ليس
بصواب لظهور الفرق فان السلطان اذا ارسل شخصا الى جمع كثير ليكون
حاكما عليهم يكون ذلك الشخص افضل من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى ذلك
الشخص الحاكم ليبلغ رسالته لا يلزم ان يكون ذلك الواحد افضل من ذلك الشخص
الحاكم السادس الملائكة ارواح مبرأة عن الرذائل والافات النظرية والعملية
مطهرة عن الشهوة والغضب الذين هما منشأ الاخلاق الذميمة مطلعة على اسرار
الغيب قوية على الافعال العجيبة من تصريف السحاب والزلازل القوية سابقة
الى الخيرات مواظبة على محاسن الاعمال لقوله تع لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
ما يؤمرون وقوله تع يسبحون الليل والنهار لا يفترون **قال** السادس
في الكرامات انكرها المعتزلة الا ابا الحسين والاستاذ ابو اسحاق منا لناقصة
اصف ومريم لو ظهرت على يد غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي قلنا لا بل يتميز
النبي بالتحدي والدعوى والله اعلم **اقول** المبحث السادس في الكرامات الكرامات
جائزة عندنا وعند ابي الحسين البصري من المعتزلة وانكرها سائر المعتزلة والاستاذ
ابو اسحق منا لنا ان الكرامات لو لم تكن جائزة لما وقعت فان الوقوع يقتضي
الجواز واللازم باطل لقصة اصف فانه احضر عرش بلقيس قبل ارتداد الطرف

لقوله تع قال الذى عنده علم من الكتب انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك فلما
راه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربى وهذا الاحضار من الامور الخارقة
للعادة وآصف لم يكن نبيا وقصة مريم وحضور الرزق عندها قال الله تع كلما دخل
عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو
من عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب وقصة اصحاب الكهف ولبثهم
فى الكهف ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا قال الله تع اذ اوى الفتية الى الكهف
فقالوا ربنا اتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من امرنا رشدا فضربنا على اذانهم
فى الكهف سنين عددا وقوله تع ولبثوا فى كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا
احتج المنكرون بان الخوارق لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبى بالمتنبى لان
تميز الانبياء عن غيرهم انما هو بسبب ظهور خوارق العادات منهم اذ الامة
تشاركهم فى الانسانية ولوازمها فلولا ظهور المعجزة عليهم لما تميزوا عن غيرهم
فلو جاز ان يظهر الخارق للعادة على غيرهم لالتبس النبى بالمتنبى قلنا لا نم انه
يلتبس النبى بالمتنبى بل يتميز النبى بالتحدى ودعوى النبوة فاذا ظهر الخارق
للعادة مقرونا بالتحدى والدعوى علمنا صدقه **قال** الباب الثانى فى الحشر
والجزاء وفيه مباحث الاول فى اعادة المعدوم وهى جائزة خلافا للحكماء والكرامية
والبصرى من المعتزلة لنا انه لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع لذاته او لشئ
من لوازمه فيمتنع ابتداء او لشئ من عوارضه فيمكن عند ارتفاعه والنظر الى ذاته
من حيث هو احتجوا بوجوه الاول انه نفى محض فلا يحكم عليه بامكان العود
الثانى انه لو امكن لو قع لم يتميز عن مثله المبتدأ معه حال عوده الثالث انه
لو امكن لامكن اعادة الوقت المبتدأ فيه واعادته فيه فيكون مبتدأ معادا معا
وهو مح والجواب عن الاول ان قولك لا يحكم عليه حكم وهو منقوض بالحكم على
ما لم يوجد بعد وعلى الممتنع ونفس العدم وعن الثانى ان كل مثلين فهما متميزان
بالتشخص فى الخارج لا محالة وان اشتبه علينا والا لم يكونا مثلين بل هو هو

وعن الثالث ان اعادة ذلك الوقت لا يستلزم كونه مبتدأ فانه امر يعرض له باعتبار وهو كونه غير مسبوق بحدوث البتة **اقول** لما فرغ من الباب الاول في النبوة شرع في الباب الثاني في الحشر والجزاء وذكر فيه ثمانية مباحث الاول في اعادة المعدوم الثاني في حشر الاجساد الثالث في الجنة والنار الرابع في الثواب والعقاب الخامس في العفو والشفاعة لاصحاب الكبائر السادس في اثبات عذاب القبر السابع في سائر السمعيات الثامن في الاسماء الشرعية **المبحث الاول في اعادة المعدوم** اعادة المعدوم جائزة عندنا خلافا للحكماء والكرامية وابي الحسين البصري من المعتزلة لنا ان الشيء لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع وجوده لذاته اي لذات ذلك الشيء او لشيء من لوازمه فيمتنع وجوده ابتداء بالضرورة وان امتنع وجوده بعد عدمه لشيء من عوارضه فيمكن وجوده بعد عدمه عند ارتفاع ذلك العارض المقتضي لامتناع وجوده بعد عدمه بالنظر الى ذات ذلك الشيء من حيث هو فان قيل الشيء بعد العدم ممتنع الوجود وذلك الامتناع للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود وهذا الوصف امر لازم للماهية بعد العدم وامتناع الماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم لا يقتضي امتناع الماهية مطلقا لا يقال الحكم عليه بانه ممتنع لذاته او لغيره لا يصح لان الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عليه عن غيره والامتياز يستدعي الثبوت وهو مناف للعدم لانا نقول الحكم عليه بانه لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون متناقضا ورد هذا بان الحكم عليها بممتنع وجوده ممتنع من حيث كونه ممتنعا وممكن من حيث كونه متصورا من جهة الامتناع وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين والحق ان يقال الحكم على المعدوم بانه يمكن عوده يقتضي ثبوته في الذهن والمعدوم له ثبوت في الذهن لجيب بان هذا الوصف ليس بلازم للماهية بعد العدم فانه يجوز انفكاك هذا الوصف عن الماهية بعد العدم وان سلم ان هذا الوصف لازم للماهية بعد العدم لكن لا نسلم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود

وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود وممتنع
العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود وواجب
العدم بل هو قابل للوجود واليه اشار بقوله نعم وهو اهون عليه اللهم الا اذا
اريد بالامتناع الامتناع بشرط العدم وقد عرفت ان الوجوب بشرط الوجود
والامتناع بشرط العدم لا ينافي الامكان بحسب الذات واحتج المنكرون
بجواز اعادة المعدوم بوجوه ثلثة الاول ان المعدوم نفي محض ليس له هوية
ثابتة فلا يصح الحكم عليه بامكان العود لانه لو صح الحكم عليه بامكان العود
فالاشارة العقلية بامكان العود ان كانت الى صورته التي في الذهن فهي ممتنع
الوجود في الاعيان وعلى تقدير وجودها لم تكن معادة لانها مثال المعدوم الذي
فرض انه معاد لا نفسه وان كانت الاشارة العقلية الى ما يماثل الصورة التي
في الذهن وما يماثل الصورة التي في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه
فيلزم ان يكون كل ما يمكن ما يماثله معادا فان الصورة التي في الذهن تماثلها
اشياء كثيرة وان كانت الاشارة العقلية الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية
له بل هو نفي محض فيمتنع الاشارة اليه بامكان العود فلا يصح الحكم عليه بامكان
العود فلا يمكن عوده والا لكان الحكم بامكان العود صحيحا هف فالحاصل
ان القول بامكان العود يؤدي الى ان يقول بان كل مستانف معاد او القول
بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما بط فالقول بامكان العود
بط الثاني لو امكن اعادة المعدوم لامكن ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدأ
في وقت اعادته فانه اذا امكن ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون
نوعها منحصرا في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد
ابتداء بطريق الاولى فلو وقع المعاد لم يتميز عن مثله المبتدأ معه حال عوده
فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف
فيها الثالث انه لو امكن عود المعدوم لامكن اعادة الوقت المبتدأ فيه ويمكن

اعادته في ذلك الوقت فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وهو متناقض واجيب عن الاول
بان قولكم لا يحكم عليه بامكان العود حكم فيتناقض تقرير الجواب بقول ابسط ان يقال
قولكم لا يصح الحكم عليه بامكان العود حكم عليه فلا يخ اما ان يكون هذا الحكم صحيحاً
اولا فان كان الاول فقد صح الحكم على المعدوم واذا صح الحكم عليه صح الاشارة
اليه فلا يمتنع الحكم عليه بامكان الاعادة وان لم يكن هذا الحكم صحيحا يكون نقيضه
وهو قولنا يصح الحكم عليه بامكان العود صحيحاً وهو المط ورد هذا الجواب بان
هذا الحكم صحيح قوله وان كان صحيحاً فقد صح الحكم على المعدوم قلنا لا يلزم من
صحة هذا الحكم صحة الحكم على المعدوم فان هذا الحكم حكم على الحكم بصحة العود
لا على المعدوم وقد عورض هذا الوجه بان يقال المعدوم نفي محض لا هوية له
اصلا فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود لانه لو صح الحكم عليه بامتناع العود
فالاشارة العقلية بامتناع العود ان كانت الى صورته التي في الذهن فيلزم
عدم وقوعها في الخارج ولا يلزم منه امتناع عود المعدوم وان كانت الى
ما يماثلها وهو كثير فيلزم امتناع كل مستانف وان كانت الى نفس ذلك
المعدوم ولا هوية له فيمتنع الاشارة اليه بامتناع العود فلا يصح الحكم عليه
بامتناع العود فلا يمتنع العود والا لصح الحكم عليه بامتناع العود وقد قلنا انه
ممتنع والحاصل ان القول بامتناع العود يؤدي الى القول بامتناع كل مستانف
او القول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامتناع
العود بط اجيب عن هذه المعارضة بانه لا يمتنع الاشارة اليه بامتناع
العود لان الاشارة بامتناع العود لا تتوقف على هويته الثابتة فان ما لا ثبوت
له يجوز ان يشار اليه بامتناع العود بخلاف الاشارة بامكان العود اليه
فان ما لا هوية له يمتنع الاشارة اليه بامكان العود لاجل عدم هويته الثابتة
فيجوز ان يشار اليه بامتناع العود بسبب عدم هويته الثابتة وامكان العود
لا يكون لاجل عدم هويته الثابتة فلا يجوز ان يشار اليه بامكان العود لاجل

عدم هويته الثابتة والحاصل ان صحة الحكم بامتناع العود عليه باعتبار ان صورته
حاصلة فى الذهن وامتناع العود باعتبار انه نفى محض لاهوية له يقبلها العقل
واما صحة الحكم بامكان العود عليه باعتبار ان صورته فى الذهن وصحة المعود باعتبار
انه نفى محض لاهوية له غير متصور ولا يقبله العقل قال المص وهذا الوجه منقوض
بالحكم على ما لم يوجد بعد كما يحكم على من سيولد بانه يمكن ان يوجد وكذا منقوض
بالحكم على الممتنع بانه مقابل الممكن وكذا منقوض بالحكم على العدم بانه مقابل
للوجود فان الحكم على المعدوم والممتنع والعدم لا يقتضى ثبوته فى الاعيان فبطل قولكم
المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت فى الخارج والتحقيق فى الجواب ان يقال
الاشارة العقلية بامكان العود الى ما يماثل صورته التى فى الذهن قوله وما
يماثل صورته التى فى الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه قلنا مسلم
انه لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم ولكن لا يلزم منه امتناع كونه ذلك المعدوم
فان عدم اللزوم لا يقتضى لزوم العدم وح جاز ان يكون ذلك المعدوم وهو
المط فان كلامنا فى جواز العود لا فى وجوبه واما قوله فيلزم ان يكون كل ما يماثله
معادا قلنا لا يلزم من عدم لزوم كونه ذلك المعدوم بعينه لزوم ان يكون
كل ما يماثله معادا واجيب عن الثانى بان كل مثلين فهما متمايزان بالتشخص
فى الخارج لا محالة وان اشتبه علينا والا اى وان لم يتميز المثلان بالتشخص
لم يكونا مثلين بل هو هو والتحقيق انه لا يلزم من جواز وقوع مثله وقوع مثله
حتى يلزم ان لا يكون فرق بين المبتدا والمعاد ولئن سلم وقوع مثله فيجوز
ان يفرق بينهما بعض العوارض وايضا لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم جواز
وقوع شخصين ابتداء بعين ما ذكرتم فلم يبق بينهما فرق واجيب عن الثالث
بان اعادة ذلك الوقت لا تستلزم كونه مبتدا فان كون الشئ مبتدا يعرض
للشئ باعتبار وذلك الاعتبار هو كونه غير مسبوق بحدوث البتة وهذا
الامر غير متحقق فى المعاد اذ المعاد مسبوق بحدوث وهو حدوثه اولا فلا يلزم

ان يكون مبتدأ ومعاداً معاً بل يكون معاداً وقبل العدم كان مبتدأ ويجوز ان يكون
الشيء الواحد مبتدأ ومعاداً باعتبارين **قال** الثاني في حشر الاجساد اجمع المليون
على انه تع يحيي الابدان بعد موتها وتفرقها لانه ممكن عقلاً والصادق اخبر عنه
فيكون حقاً اما الاول فلان اجزاء الميت قابلة للجمع والحيوة والا لم تتصف بهما
قبل والله تع عالم باجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق وقادر على جمعها وايجاد
الحيوة فيها لشمول قدرته لجميع الممكنات فثبت ان احياء الابدان ممكن واما
الثاني فلانه ثبت بالتواتر انه صلى الله عليه وسلم كان يثبت المعاد البدني
ويقول به واليه اشار حيث قال عز وجل قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو
بكل خلق عليم قيل لو اكل انسان انساناً آخر وصار جزأ منه فالمأكول اما ان يعاد
في الآكل او المأكول منه واياما كان فلا يعود احدهما بتمامه وايضاً فالمقصود
من البعث اما الايلام او الالتذاذ او دفع الالم والاول لا يليق بالحكيم والثاني
ح لان كل ما يتخيل لذة في عالمنا فهو دفع الم ويشهد له الاستقراء والثالث
يكفي فيه الابقاء على العدم فيضيع البعث والجواب عن الاول بان المعاد
من كل واحد اجزاؤه الاصلية التي هي الانسان فانها هي الباقية من اول
عمره الى آخره الحاضرة لنفسه لا الهيكل المتبدل المغفول عنه في اكثر الاحوال
والمأكول فضلة من المتغذي فلا يعاد فيه وعن الثاني ان فعله لا يستدعي
غرضاً وان سلم فالمقصود هو الالتذاذ والاستقراء مم وان سلم فلم لا يجوز
ان يكون اللذات الاخروية متشابهة للذائذ الدنيا في الصورة لا في الحقيقة **اقول**
المبحث الثاني في حشر الاجساد اختلف الناس في المعاد فاطبق المليون على المعاد
البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد فمن ذهب الى امكان اعادة المعدوم قال ان الله
تع يعدم المكلفين ثم يعيدهم ومن ذهب الى امتناع اعادة المعدوم قال ان الله
تع يفرق اجزاء ابدانهم الاصلية ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحيوة واما الانبياء
عليهم السلام الذين سبقوا على نبينا محمد صلعم فالظاهر من كلام اممهم انهم سكتوا

تتمة

لم يذكر المعاد البدني ولا انزل عليه في التورية لكن جاء ذلك في كتب الانبياء عليهم السلام
الذين جاؤا بعده كحزقيل وشعيا عليهما السلام ولذلك اقر اليهود به واما في الانجيل
فقد ذكر ان الاخيار يصيرون كالملائكة ويكون لهم الحيوة الابدية والسعادة
العظيمة والاظهر ان المذكور فيه المعاد الروحاني واما القران الكريم فقد جاء فيه
المعاد الروحاني والجسماني اما الروحاني ففي مثل قوله عز وجل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم
من قرة اعين وقوله تع للذين احسنوا الحسنى وزيادة وقوله تع ورضوان من الله
اكبر واما الجسماني فقد جاء في القران العزيز اكثر من ان يحصى واكثره مما لا يقبل
التاويل مثل قوله تع قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول
مرة وهو بكل خلق عليم وقوله تع فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله
تع فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقوله تع ايحسب الانسان
ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقوله تع ائذا كنا عظاما نخرة
وقوله تع وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء
وقوله تع كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله تع يوم تشقق
الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وقوله تع وانظر الى العظام كيف ننشزها
ثم نكسوها لحما وقوله تع افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور وقوله
تع قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم الى غير ذلك مما لا
يحصى اذا عرفت ذلك فنقول اجمع المسلمون على ان الله تع يحيي الابدان بعد
موتها وتفرقها لانه ممكن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون حقا اما الاول
وهو انه ممكن عقلا فلان الامكان انما يثبت بالنظر الى القابل والفاعل اما بالنظر
الى القابل فلان اجزاء الميت قابلة للجمع والحيوة والا اي ولو لم تكن قابلة للجمع
والحيوة لم تتصف بالجمع والحيوة قبل الموت واللازم بط واما بالنظر الى الفاعل
فلان الله تع عالم باعيان اجزاء كل شخص على سبيل التفصيل لكونه عالما بجميع الجزئيات
وقادرا على جمع الاجزاء وايجاد الحيوة فيها لشمول قدرته كل الممكنات واذا كان

كذلك

كذلك يلزم ان يكون احياء الابدان ممكنا واما الثانى وهو ان الصادق اخبر عنه فلانه ثبت بالتواتر ان النبى صلى الله عليه وسلم كان اثبت المعاد الجسمانى وفى القرآن العظيم جاء اثبات المعاد الجسمانى اكثر مما يحصى والى امكانه ووقوعه اشار بقوله قل يحييها الذى انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم قيل المعاد الجسمانى غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا آخر وصار جزء بدن المأكول جزأ من بدن الآكل فالمأكول اما ان يعاد فى الآكل او فى المأكول منه وايا ما كان فلا يعود احدهما بتمامه وايضا فليس بان يعاد جزء بدن احدهما اولى بان يعاد جزء بدن الآخر وجعله جزأ لبدنهما معا ممتنع فلم يبق الا ان لا يعاد واحد منهما وايضا المقصود من البعث اما الايلام او الالتذاذ او دفع الالم والاول لا يصلح ان يكون مقصودا للحكيم اذ لا يليق به والثانى ممتنع اذ لا لذة فى الوجود لان كل ما يتخيل فى عالمنا انه لذة فهو بالحقيقة ليس بلذة بل هو كذلك دفع الالم ويشهد لذلك الاستقراء والثالث ايضا باطل لانه يكفى فيه الابقاء على العدم فيكون البعث ضايعا واجيب عن الاول بان المعاد من كل واحد منهما اجزاؤه الاصلية التى هى الانسان لا المتبدلة ولا الهيكل الذى يغفل عنه الشخص فى اكثر الاحوال فان الاجزاء الاصلية هى الباقية من اول عمره الى آخره الحاضرة لنفسه والاجزاء الاصلية للمأكول منه فضل للآكل فترد الى المأكول منه اولى فلا يعاد فى الآكل المغتذى واجيب عن الثانى بان فعله تعالى لا يستدعى غرضا ولا يسأل عما يفعل ولئن سلم ان فعله يستدعى غرضا فيجوز ان يكون الغرض من البعث الالتذاذ قوله لا لذة فى الوجود ممنوع لما مر فى باب اللذة والالم ولا نسلم ان كل ما يتخيل لذة فهو دفع الالم بل فى الوجود لذات حقيقية فى عالمنا ولئن سلم انه ليس للذة وجود فى عالمنا فلم لا يجوز ان يكون اللذات الاخروية دفعا للالام بل يكون لذات خالصة عن شائبة دفع الالم قال تنبيه اعلم انه لم يثبت انه تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها فالتمسك بنحو قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه ضعيف لان التفريق ايضا هلاك

مشابهة للذائذ الدنيا فى الصورة مخالفة لها فى الحقيقة فلا يكون اللذات الاخروية صح

تنبيه على ان القول بالمعاد الجسمانى غير موقوف على اعدام الاجزاء بالكلية ولم يثبت بدليل قاطع عقلى او نقلى ان الله تع يعدم الاجزاء ثم يعيدها والتمسك بنحو قوله تع كل شئ هالك الا وجهه والهلاك الفناء ضعيف لانا لا نسلم ان الهلاك هو الفناء بل الهلاك هو الخروج من حد الانتفاع وتفرق الاجزاء خروجها عن حد الانتفاع فيكون هلاكا والحق ان الشئ فى الاية بمعنى المشئ فمعنى الاية ان كل مشئ هالك فى حد ذاته غير هالك بالنظر الى وجهه وهو كذلك فان كل مشئ اى ممكن بالنظر الى ذاته ليس له وجود وبالنظر الى الله تع موجود فلا يحتاج الى صرفها عن ظاهره **قال** الثالث فى الجنة والنار قالت النفاة الجنة والنار اما ان تكونا فى هذا العالم فتكونان اما فى عالم الافلاك وهو باطل لانها لا تنخرق ولا تخالط الفاسدات واما فى عالم العناصر فيكون الحشر تناسخا او فى عالم آخر وهو باطل لان هذا العالم كرى فلو فرضت كرة اخرى حصل بينهما خلاء وهو مح ولان العالم الثانى لو حصل فى العناصر لكانت متماثلة لهذه العناصر مائلة الى احيازها ومقتضية للحركة اليها وكانت ساكنة فى احياز ذلك العالم طبعا او قسرا دائما وكلاهما محالان والجواب لم لا يجوز ان تكونا فى هذا العالم كما قيل الجنة فى السماء السابعة لقوله تع عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عم سقف الجنة عرش الرحمن وامتناع الخرق مم والنار تحت الارضين والفرق بين هذا والتناسخ انه رد النفس الى بدنها المعاد او المؤلف من اجزائها الاصلية والتناسخ رد النفس الى بدن مبتدأ او فى عالم آخر ولزوم بساطة كل محيط واستلزامها كرية الشكل وامتناع الخلاء كلها ممنوعة وان سلم فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم وذلك مركوزين فى ثخن كرة اعظم منهما ووجوب تماثل عنصرى العالمين مطلقا مم لامكان الاختلاف فى الصورة والمهية وان حصل الاشتراك فى الصفات واللوازم **اقول** المبحث الثالث فى الجنة والنار قال نفاة الجنة والنار

الجنة والنار

الجنة والنار اما ان تكونا فى هذا العالم او فى عالم آخر فان كانتا فى هذا العالم فاما
ان تكونا فى عالم الافلاك او فى عالم العناصر والاول ممنوع لان الافلاك لا تنخرق
ولا يخالطها شئ من الفاسدات وكونهما فى الافلاك يقتضى خرقها لان الانهار
والاشجار والدركات التى فيها النيران فى الافلاك تقتضى خرقها ومخالطتها
مع الاجسام الفاسدة وهو باطل والثانى وهو ان تكونا فى عالم العناصر
يقتضى ان يكون الحشر تناسخاً وان كانتا فى عالم آخر فهو باطل لان هذا العالم
كرى لان الفلك بسيط على ما سبق فشكله الكرة فلو فرض عالم آخر كان كريا
فلو فرض كرة اخرى حصل بينهما خلاء وهو ممتنع ولان العالم الثانى لو حصل فيه
الجنة والنار لحصل فيه العناصر ولو حصل فيه العناصر لكانت مماثلة
لهذه العناصر مائلة الى احيازها مقتضية للحركة اليها وكانت ساكنة
فى احياز ذلك العالم طبعا فيلزم ان يكون لجسم واحد مكانان بالطبع وهو ممتنع
وان كانت ساكنة فى احياز ذلك العالم قسرا دائماً وهو ممتنع ايضاً والجواب
لم لا يجوز ان يكون الجنة فى هذا العالم وتكون فى عالم الافلاك كما قيل
الجنة فى السماء السابعة عند سدرة المنتهى لقوله تع عند سدرة المنتهى
عندها جنة المأوى وسدرة المنتهى فى السماء السابعة لقوله صلى الله
عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن والعرش هو الفلك الثامن عند المتقدمين
قوله الافلاك لا تنخرق قلنا امتناع الخرق على الافلاك مم ولم لا يجوز ان يكون
النار فى هذا العالم تحت الارضين قوله لو كان كذلك لكان الحشر تناسخا
قلنا لا نم والفرق بين الحشر فى هذا العالم والتناسخ ان الحشر فى هذا العالم
رد النفس الى بدنها المعاد ان كان من البدن معادا بعينه او الى البدن المؤلف
من اجزائه الاصلية ان لم يكن البدن معادا بعينه والتناسخ رد النفس الى بدن
مبتدأ او يكون الحشر فى عالم آخر قوله لان الفلك بسيط فشكله الكرة
قلنا لا نم بساطة كل محيط ولئن سلم فلا نم استلزام البساطة كرية الشكل ولئن

ولئن سلم استلزام البساطة كرية الشكل حتى يحصل بينهما خلاء، فلا نم امتناع الخلاء، والحاصل
ان امتناع كونهما فى عالم آخر مبنى على بساطة كل محيط واستلزام البساطة كرية الشكل
وعلى امتناع الخلاء، وكل هذه المقدمات ممنوعة وان سلم جميع هذه المقدمات
فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم والعالم الذى فيه الجنة والنار كريين مركوزين
فى ثخن كرة اعظم منهما فلا يحصل بينهما خلاء، ولا نم انه لو حصل فى ذلك العالم عناصر
لكانت متماثلة لعناصر هذا العالم فى تمام الحقيقة فان وجوب تماثل عنصرى العالمين مطلقا
اى فى تمام الماهية ممنوع لامكان الاختلاف فى الصورة او الهيولى وان حصل الاشتراك
فى الصفات واللوازم بان يكون نار ذلك العالم مثلا حارة يابسة طالبة
لمقعر فلك قمر ذلك العالم كنار عالمنا هذا وكذلك القول فى سائر العناصر
لجواز اشتراك المختلفات بالماهية فى الصفات واللوازم **قال** فرع الجنة والنار
مخلوقتان خلافا لابى هاشم والقاضى عبد الجبار لنا قوله تع وجنة عرضها
السموات والارض اعدت للمتقين لا يقال انما يكون عرضها عرضهما ان وقعت
فى احيازهما وذلك انما يكون بعد فنائهما لاستحالة تداخل الاجسام لان المراد
ان عرضها مثل عرضهما لقوله تع عرضها كعرض السماء والارض ولان عرضها
لا يكون عين عرضهما وقوله تع واتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة اعدت
للكافرين واسكان آدم فى الجنة واخراجه عنها قالوا لو كانت الجنة مخلوقة لما كانت
دائمة لقوله تع كل شئ هالك الا وجهه والتالى باطل لقوله تع اكلها دائم اى ماكولها
قلنا معنى قوله كل شئ هالك اى كل شئ مما سواه فهو هالك معدوم فى حد ذاته
وبالنظر اليه ومن حيث هو لا ان العدم يطرأ عليه وان سلم فمخصوص جمعا
بين الادلة وايضا قوله تع اكلها دائم متروك الظاهر لان الماكول لا محالة
يفنى بالاكل بل المعنى انه كلما فنى شئ منها حدث عقيبه مثله وذلك لا ينافى عدم
الجنة طرفة اعين **اقول** هذا فرع على جواز وجود الجنة والنار على تقدير
جواز وجود الجنة والنار اختلفوا فى انهما مخلوقتان الآن ذهب الجمهور الى ان الجنة

والنار

والنار مخلوقتان الان خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار لنا قوله تع في وصف الجنة وجنة
عرضها السموات والارض اعدت للمتقين اخبر الله تع عن اعداد الجنة بلفظ الماضي فدل
على انها مخلوقة الان والا يلزم الكذب عن الله تع وهو مح لا يقال لو كانت الجنة مخلوقة
الان لكان عرضها عرض السموات والارض واللازم بط اما الملازمة فظاهرة واما
بطلان اللازم فلانها انما يكون عرضها عرض السموات والارض اذا وقعت في احياز
السموات والارض اذ لو وقعت في غير احيازهما او في بعض احيازهما لم يكن عرضها
عرضهما ووقوعها في جميع احيازهما انما يمكن بعد فناء السموات والارض لاستحالة
تداخل الاجسام وهو مح لانا نقول المراد من قوله تع عرضها السموات والارض مثل
عرض السموات والارض لقوله تع كعرض السموات والارض ولانه يمتنع ان يكون عرضها
عين عرض الجنة وح يجوز ان يكون فوق السماء السابعة فضاء يكون عرضه مثل
عرض السموات والارض والجنة فيه وقوله تع واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة
اعدت للكافرين فانه اخبر بلفظ الماضي ان النار اعدت وخلقت فيكون مخلوقة
الان والا يلزم الكذب في خبره تع ولنا ايضا ان اسكان الله تع آدم عم في الجنة
واخراجه عنها بسبب اكل الشجرة بعد نهيه تع عنها يدل صريحا على ان الجنة مخلوقة
الان قال ابو هاشم والقاضي عبد الجبار لو كانت الجنة مخلوقة الان لما كانت دائمة
واللازم بط اما الملازمة فلقوله تع كل شئ هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله
هالك منعدم والجنة مما سوى الله تع فقد تنعدم فلا تكون دائمة واما بطلان اللازم
فلقوله تع اكلها دائم اي ماكول الجنة دائم واذا كان ماكول الجنة دائما يكون وجود
الجنة دائما اذ دوام ماكول الجنة بدون دوام الجنة غير معقول واذا ثبت ان الجنة
غير مخلوقة الان يلزم ايضا ان لا يكون النار مخلوقة الان اجاب المص اولا بمنع
الملازمة وثانيا بمنع بطلان اللازم اما منع الملازمة فلانه لا يلزم من كونها
مخلوقة الان عدم دوامها قولهما قوله تع كل شئ هالك الا وجهه يدل على ان
ما سوى الله تع ينعدم قلنا لا نم ان قوله تع كل شئ هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله

مع عدم فان معناه ان كل شئ مما سوى الله تع معدوم فى حد ذاته وبالنظر الى ذاته من حيث
هو مع قطع النظر عن موجده لان كل ما سواه ممكن والممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق
الوجود فلا يكون بالنظر الى ذاته موجوداً وليس معناه ان ما سوى الله تع يطرء عليه العدم
فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها وان سلم ان معناه ان كل
شئ مما سوى الله تع يطرء عليه العدم فهو مخصوص بقوله تع اكلها دائم فانه يدل على ان
الجنة دائمة لما سبق وح يكون معناه ان كل شئ مما سوى الله تع وغير الجنة يطرء عليه العدم
وانما خصص جمعا بين الدليلين واذا كان مخصوصا لا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان
العدم عليها واما منع بطلان اللازم فلانا لا نم دلالة قوله تع اكلها دائم على دوام الجنة
وذلك لان قوله تع اكلها دائم متروك الظاهر لان المراد بالاكل المأكول ويمتنع دوام
المأكول لان المأكول لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائماً بل معناه انه كلما فنى
شئ من المأكول بالاكل حدث عقيبه مثله وذلك لا ينافى عدم الجنة طرفة عين
قال الرابع فى الثواب والعقاب قالت المعتزلة البصرية الثواب على الطاعة حق على الله تعالى
واجب عليه لانه انما شرع التكاليف الشاقة لغرض لاستحالة العبث عليه وعود
الفوائد اليه وذلك الغرض اما حصول نفع او دفع ضرر والثانى بط لانه لو ابقانا
على العدم لاسترحنا ولم نحتج الى تلك المشاق والاول اما ان يكون منفعة سابقة
وهو مستقبح عقلا او لاحقة وهو المط وايضاً قوله تع جزاء بما كانوا يعملون ومثاله
يدل على ان العمل يستدعى الثواب قلنا قد بينا انه لا غرض لفعله ولا علة لحكمه
ومع ذلك فلم لا يكفى سوابق النعم والاستقباح ممنوع كيف والمعتزلة اوجبوا
الشكر والنظر فى المعرفة عقلا لما سبق من نعمه فى حصول النعم والآية لا تدل على الوجوب ولفظ
الجزاء يكفى لاطلاقه كون الفعل علامة ودليلا وقالت المعتزلة والخوارج انه
يجب عليه عقاب الكافر وصاحب الكبيرة لان العفو تسوية بين المطيع والعاصى
ولان شهوة النفس فى الفسق مركبة فينا فلو لم تكن بحيث تنقطع بالعقاب كان ذلك اغراء
عليه ولانه تع اخبر بان الكافر والفاسق يدخلان النار فى مواضع شتى والخلف

فى حيز

في خبره صح والجواب عن الاول انه وان لم يعذب العاصي لكنه لا يثيبه اثابة المطيع
فلا تسوية وعن الثاني ان تغليب طرف العقاب بالتهديد والتوعيد كاف في الاحجام
وتوقع العفو قبل التوبة كتوقعه بعد التوبة وعن الثالث انه لا يدل على شيء منها على وجوب
العقاب في نفسه ثم قالوا وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كوعيد الكفار لوجوه
الاول الآيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيدهم كقوله تع بلى من كسب سيئة
واحاطت به خطيئته الآية وقوله تع ومن يعص الله ورسوله ومن يقتل مؤمنا متعمداً
الثاني قوله تع في صفتهم وما هم عنها بغائبين الثالث ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه
وذلك يسقط ما استحقه من الثواب لما بينهما من التنافي واجيب عن الاول بان
الخلود هو المكث الطويل واستعماله بهذا المعنى كثير وعن الثاني بان المراد من الفجار
الكاملون في الفجور وهم الكفار بدليل قوله تع اولئك هم الكفرة الفجرة وتوفيقاً
بينه وبين الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تع ان الخزي اليوم والسوء
على الكافرين انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى كلما القي فيها فوج
سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا لا يصليها الا الاشقى
الذي كذب وتولى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه والفاسق مؤمن
لقوله تع وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ولهذا قطع مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة
بانهم لا يعاقبون وعن الثالث بمنع الاستحقاقين ومنافاتهما وبان استحقاق
العقاب لا يحبط استحقاق الثواب فاما ان يحبط منه شيء على طريق الموازنة كما هو
مذهب ابي هاشم او لا يحبط كما هو مذهب ابيه وكلاهما باطلان اما الاول
فلان تأثير كل منهما في عدم الاخر اما ان يكونا معاً او على التعاقب والاول يستلزم
وجودهما حال عدمهما وكذا الثاني لان المغلوب المحبط لا يعود غالباً واما الثاني
فلانه الغاء للطاعة وتضييع لها وهو باطل لقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره
اقول المبحث الرابع في الثواب والعقاب قالت معتزلة البصرة الثواب على الطاعة
حق على الله تع واجب عليه لوجهين الاول ان الله تع شرع التكاليف الشاقة فلا بد

اما ان يكون شرعها لا لغرض او لغرض والاول بط لان شرعها لا لغرض عبث وهو مستحيل
والثانى لا يخ اما ان يكون الغرض عائدا اليه او عائدا الينا والاول بط لاستحالة
عود الفوائد اليه والثانى وهو ان يكون الغرض عائدا الينا لا يخ اما ان يكون الغرض حصول
حصول نفع او دفع ضرر والثانى باطل لانه لو كان الغرض دفع الضرر لكان ابقاؤنا
على العدم اولى لانه لو ابقانا على العدم لاسترحنا ولم نحتج الى تلك المشاق ولم نتألم
بها لكن لما لم يبقنا على العدم دل على ان الغرض ليس دفع الضرر والاول وهو
ان يكون الغرض حصول المنفعة لنا اما ان يكون منفعة سابقة على التكاليف مثل
الوجود والاعضاء الظاهرة والباطنة والحيوة والصحة وما يتوقف عليه الصحة
من الرزق وغيره من النعم وهو مستقبح عقلا لانه لا يليق بالجواد الحكيم الكريم ان ينعم
على احد ثم يكلفه المشاق من غير ان يحصل للمكلف نفع حال التكليف او بعده
واما ان يكون الغرض من التكاليف منفعة لاحقة اى منفعة تحصل بعد التكليف وهو
المط فان الثواب هو المنفعة اللاحقة التى هى الغرض من التكليف فثبت ان الغرض
من التكاليف هو الثواب على الاتيان بها فوجب على الله تع الثانى قوله تع وحور
عين كامثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون يدل على ان العمل سبب للثواب
قلنا فى الجواب عن الوجه الاول انا قد بينا فى المسئلة الخامسة من الباب الثالث
فى افعاله انه لا غرض لفعله ولا علة لحكمه ومع هذا فلم لا يكفى ان يكون الغرض
من التكاليف شكر النعم السابقة والاستقباح ممنوع سيما والحق انه لا قبيح بالنسبة
الى الله تع وكيف يكون الغرض من التكاليف حصول منفعة سابقة على التكاليف
قبيحا منه والمعتزلة اوجبوا الشكر والنظر فى المعرفة لاجل ما سبق من نعمه وفى الجواب
عن الوجه الثانى ان الاية وهى قوله تع جزاء بما كانوا يعملون لا تدل على وجوب الثواب
على الله تع بل تدل على وقوعه قوله ولفظ الجزاء اشارة الى جواب نقض مقدر تقريره لا يجل
ان الله تع جعل الثواب جزاء للعمل وجزاء الشئ يجب ترتبه عليه نحو قول القائل ان احسنت
الى فلك كذا تقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان جزاء الشئ يجب ترتبه عليه بل يكفى لاطلاق لفظ

الجزاء على الثواب كون الفعل علامة ودليلا له    وقالت المعتزلة والخوارج يجب على
الله عقاب الكافر وصاحب الكبيرة بوجوه ثلثة الاول ان العفو عن الكافر وصاحب
الكبيرة يقتضي التسوية بين المطيع والعاصي لاستوائهما في عدم العذاب والتسوية
بينهما تنافي العدل بالضرورة لكنه تع عدل بالاتفاق الثاني ان شهوة الفسوق مركبة
فينا فلو لم نكن بحيث نقطع بالعقاب على الفسوق كان ذلك اغراء منه تع على
ارتكاب الفسوق لانا لو شككنا في العقاب على الفسوق وشهوة الفسوق ودواعيها
مخلوقة فينا لم نترك الفسوق لاجل تحقق الوصول الى المشتهيات مع الشك في العقاب
عليه الثالث ان الله تع اخبر بان الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع شتى كقوله
تع وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا وقوله تع ونسوق المجرمين الى جهنم وردا والخلف
في خبر الله تع مح فوجب دخول الكافر وصاحب الكبيرة في النار والجواب عن الاول
ان العفو عن العاصي لا يقتضي التسوية بينه وبين المطيع لانه تع وان لم يعذب العاصي
لكنه تع لا يثيبه اثابة المطيع فلا يلزم التسوية على تقدير العفو عن المعاصي وعن
الثاني انه لا يلزم القطع بالعقاب في الامتناع عن المعاصي فان تغليب طرف العقاب
على العفو بالتهديد والتوعيد كاف في الانجام اي المنع وايضا لو كان العفو قبل التوبة
يقتضي الاغراء على الفسوق    لكان العفو بعد التوبة يقتضي الاغراء ايضا بعين
ما ذكرتم وانتم معترفون بالعفو عن صاحب الكبيرة بعد التوبة فالالزام مشترك
فما يكون جوابكم عنه يكون جوابنا عنه وعن الثالث انه لا يدل شيء من تلك الايات
على وجوب العقاب على الكبيرة في نفسه بل غايته ما في الباب انها تدل على وقوع
العقاب ولا تدل على ان الكبيرة موجبة للعقاب وهذا هو المتنازع فيه    ثم
المعتزلة بعد اثبات وجوب عقاب صاحب الكبيرة قالوا وعيد صاحب الكبيرة
لا ينقطع كما ان وعيد الكافر لا ينقطع لوجوه الاول الايات المشتملة على لفظ الخلود
في وعيد اصحاب الكبائر كقوله تع بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها

وكقوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها لان من في الايات الثلث
للعموم متناول كل من كسب سيئة وكل من يعص الله وكل من يقتل وصاحب الكبيرة
وان كان مؤمنا فقد كسب سيئة وعصى الله وقتل مؤمنا متعمدا الثاني قوله
تع في صفة اصحاب الكبائر ان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين
يدل على ان الفجار الذين من جملتهم اصحاب الكبائر دائمون في النار اذ لو خرجوا عنها
لصاروا غائبين عنها والاية تدل على انهم غير غائبين عنها الثالث ان الفاسق
يستحق العقاب بفسقه لما سبق واستحقاق العقاب بفسقه يسقط ما استحقه
الفاسق من الثواب قبل ارتكاب الفسق لما بين العقاب والثواب من التنافي لان
العقاب هو المضرة الدائمة المستحقة الخالية من الثواب المقرونة بالاستحقار
والثواب هو المنفعة الدائمة المستحقة المقارنة للتعظيم الخالية من الشوائب فيمتنع
الجمع بين استحقاقهما واجيب عن الاول بان الخلود هو المكث الطويل واستعمال
الخلود بهذا المعنى اي المكث الطويل كثير مستغنى عن ذكره لشهرته وعن الثاني
بان المراد من الفجار الكاملون في الفجور وهم الكفار بدليل قوله تع اولئك هم
الكفرة الفجرة وايضا يجب حمل الفجار على الكفار توفيقا بين قوله تع وان الفجار
لفي جحيم وبين الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تع ان الخزي
اليوم والسوء على الكافرين فهذه الاية دالة على اختصاص الخزي بالكافرين
ثم ان من دخل النار فقد حصل له الخزي لقوله ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته
فلما لم يحصل الخزي الا للكفار لزم ان لا يدخل النار الا الكفار ولقوله تع حكاية
عن موسى عم انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فان هذه الاية
دلت على اختصاص العذاب بمن كذب وتولى فمن لم يكذب ومن يتول لم يكن
العذاب عليه وقوله تع كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى
قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير فهذا
صريح ان الملقين في النار هم المكذبون المنكرون لتنزيل الله تعالى شيئا وهم الكفار

فصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلم يكن العذاب عليه ح فهذه الاية دالة على انه كلما القي فوج في النار قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير صح

وقوله تع

وقوله تع لا يصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول
فلا يصلاها وقوله تع يوم لا يخزى الله النبى والذين امنوا والفاسق مؤمن لقوله تع
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا
التى تبغى حتى تفئ الى امر الله سماها مؤمنين حال زمان وصفهم بالبغى الذى هو الكبيرة
واذا كان الفاسق مؤمناً لا يخزى ولهذه الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار
قطع مقاتل بن سليمان والمرجئة بان اصحاب الكبائر لا يعاقبون وعن الثالث بمنع
الاستحقاقين فانا لا نسلم انه استحق الثواب والعقاب وانما يلزم ذلك ان لو كانت
الطاعة سببا لاستحقاق الثواب والمعصية سببا لاستحقاق العقاب وهو مم
ولئن سلم الاستحقاقان فلا نسلم منافاة الاستحقاقين وانما يلزم منافاة الاستحقاقين
لو كان كل من الثواب والعقاب مقيدا بالدوام وهو مم فان الثواب هو المنفعة
الاجلة والعقاب هو المضرة الاجلة اعم من ان يكون دائماً اولا وبان استحقاق
العقاب لو احبط استحقاق الثواب فاما ان يحبط شئ من استحقاق العقاب على طريق
الموازنة كما هو مذهب ابى هاشم او لا يحبط من استحقاق العقاب شئ كما هو مذهب ابيه
ابى على مثلا اذا استحق عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل ما به يستحق عشرة اجزاء
من العقاب فاستحقاق العقاب الطارى اما ان يحبط استحقاق الثواب ويحبط
على طريق الموازنة او يحبط استحقاق الثواب ولا يحبط وكلاهما بط اما الاول
فلان سبب زوال استحقاق الثواب حدوث استحقاق العقاب وكذا سبب
زوال استحقاق العقاب وجود استحقاق الثواب فلكل من الاستحقاقين
استحقاق العقاب واستحقاق الثواب تأثير فى عدم الاخر فتأثير كل من الاستحقاقين
فى عدم الاخر اما ان يكون معا او على التعاقب والاول مح لاستلزام تأثير كل
منهما فى عدم الاخر معا وجودهما حال عدمهما لان سبب عدم كل واحد منهما وجود
الاخر فلو عدما معاً لوجدا معاً ضرورة وجود السبب حال حدوث المسبب فلزم
وجودهما حال عدمهما وكذا الثانى وهو ان يكون تأثير كل منهما فى عدم الاخر على التعاقب

ايضا فح لانه يلزم ان يعود المغلوب المحبط محبطا غالبا والمغلوب المحبط لا يعود محبطا غالبا واما الثانى وهو ان استحقاق العقاب الطارى يحبط استحقاق الثواب السابق ولا يحبط استحقاق العقاب فقط لانه الغاء للطاعة وتضييع لها وهو باطل لقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره قال واما اصحابنا فقالوا الثواب فضل من الله والعقاب عدل منه والعمل دليل وكل ميسر لما خلق له والله يخلد المؤمن الموفق للطاعات فى جنانه وفاء بعهده ويعذب الكافر المعاند فى نيرانه ابدا بمقتضى وعيده وينقطع وعيد المؤمن العاصى لقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا يرى الا بعد الخلاص من العذاب وقوله تع ان الله يغفر الذنوب جميعا ولقوله ع م من قال لا اله الا الله دخل الجنة ويرجى عفو الكافر المبالغ فى اجتهاده الطالب للهدى بفضله ولطفه فان قيل القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لانها منقسمة بانقسام محلها فنصفها مثلا اذا حرك جسمها فاما ان يحرك حركات متناهية فيكون تحريك الكل ضعف تحريك الجزء لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين وضعف المتناهى متناه او يحرك حركات غير متناهية فكل القوة ان لم تزد عليها كان الشئ مع غيره كلا معه وان زادت وقعت الزيادة على غير المتناهى من الجهة التى هو بها غير متناه وهو مح وايضا فالمؤلفة من العناصر والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة حتى تزول بالكلية ويفضى الى انطفاء الحرارة وخراب البدن فكيف يدوم الثواب والعقاب وايضا دوام الحيوة مع دوام الاحتراق غير معقول قلنا اما الاول فمبنى على نفى الجوهر الفرد وسريان القوة فى محلها وانجزء القوة قوة والبرهان لم يقم عليها ومع ذلك فانه منقوض بحركات الافلاك ومدفوع عنا لان القوى عندنا عرض فلعلها تفنى وتتجدد واما الثانى فلم لان القول بالمزاج وتركب المواليد عن العناصر ليس بيقينى وتاثير الحرارة فى الرطوبة انما يفضى الى افنائها لو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه وكذا الثالث لان الاعتدال فى المزاج ليس شرطا للحيوة عندنا وايضا

فان من الحيوانات ما يعيش في النار ويلتذ فلا يبعد ان يجعل الله تع بدن الكافر بحيث
يتألم في النار ولا يموت بها **الجواب** واما اصحابنا فقالوا الثواب على الطاعة
فضل من الله تع والعقاب على المعصية عدل منه وعمل الطاعة دليل على حصول الثواب
وفعل المعصية علامة العقاب ولا يكون الثواب على الطاعة واجبا على الله تع
ولا العقاب على المعصية لما علمت انه لا يجب على الله شيء وكل ميسر لما خلق له
فالمطيع موفق ميسر لما خلق له وهو الطاعة والعاصي ميسر لما خلق له وهو
المعصية وليس للعبد في ذلك تأثير والله تع يخلد المؤمن الموفق للطاعات في جناته
وفاء بوعده قال عز من قائل ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات
الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا ويعذب الكافر المعاند المعرض
عن الحق في نيرانه ابدا بمقتضى وعيده في قوله تع ان الذين كفروا من اهل الكتاب
والمشركين في نار جهنم خالدين وينقطع وعيد المؤمن العاصي لوجوه ثلثة
الاول قوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والمؤمن العاصي قد عمل مثقال ذرة
خيرا وكيف لا والايمان اعظم الخيرات فيجب ان يرى ثوابه بمقتضى الاية ولا يرى
الا بعد الخلاص من العذاب اذ لا ثواب قبل العقاب بالاتفاق ورؤية الثواب
بعد الخلاص من العذاب يوجب انقطاع وعيده الثاني قوله تع قل يا عبادي
الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا خص
عنه الشرك بقوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
فيبقى معمولا به فيما عدا الشرك من الذنوب وغفران الذنوب يستلزم انقطاع
الوعيد الثالث قوله عم من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمؤمن العاصي
قال لا اله الا الله فيدخل الجنة فينقطع وعيده ويرجى عفو الكافر المبالغ
في اجتهاده الطالب للهدى اذا لم يصل الى المطلوب من فضله ولطفه قال الجاحظ
والعنبري انه معذور لقوله تع وما جعل عليكم في الدين من حرج والباقون
منعوه وادعوا فيه الاجماع اعلم ان البالغ في الاجتهاد اما ان يصير واصلا

ويسمى ناظراً وكلاهما ناجيان ومخطئ ان يؤدى الاجتهاد الى الكفر والكافر اما معاند للكفر
واما جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصران فى الاجتهاد ولذلك حكموا بوقوعهم
فى العذاب وقوله نعم وما جعل عليكم فى الدين من حرج خطاب لاهل الدين لا
للخارجين من الدين او الذين لم يدخلوا فى الدين فان قيل القول بدوام الثواب
والعقاب غير معقول لثلثة وجوه الاول القوى الجسمانية لا يقوى على افعال
غير متناهية لان القوة الجسمانية منقسمة بانقسام محلها فقوة نصف الجسم نصف
قوة الجسم فنصف القوة مثلا اذا حرك جسمها اعنى نصف ذلك الجسم من مبدأ
معين فاما ان يحرك حركات متناهية فيكون تحريك كل جسم ضعف تحريك جزئه
اعنى نصف ذلك الجسم من ذلك المبدأ لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين ولما
كانت قوة كل الجسم ضعف قوة نصف الجسم كان تحريك كل الجسم ضعف تحريك
نصف الجسم وتحريك نصف الجسم متناه فيكون تحريك كل الجسم ايضا متناهيا لان
ضعف المتناهى متناه واما ان يحرك نصف الجسم حركات غير متناهية فكل القوة
ان لم تزد على قوة نصف الجسم كان الشئ مع غيره اى نصف القوة مع النصف
الاخر كالشئ لا مع غيره اى كنصف القوة بدون النصف الاخر فيكون الكل مساويا
للجزء وهو محال وان زادت كل القوة على قوة نصف الجسم يكون حركات كل القوة
زائدة على حركات نصف القوة لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين فان القوة
الزائدة زائدة على اثر القوة الناقصة والفرض ان الجسمين تحركا من مبدأ واحد
فوقعت الزيادة على غير المتناهى من الجهة التى هو بها غير متناه فيلزم ان يكون
ما فرضنا غير متناه متناهيا وهو محال فثبت ان الجسم لا يقوى على تحريكات غير
متناهية فلا يكون البدن وقواه دائمين فلا يكون الثواب والعقاب دائمين
الثانى ان البدن مؤلف من العناصر الاربعة الارض والماء والهواء والنار
والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة المتناهية التى هى فى البدن حتى تزول الرطوبة بالكلية
وتفضى الى انطفاء الحرارة لان الرطوبة مركب الحرارة فاذا زالت الرطوبة بالكلية

منطفئت الحرارة فافضى الى خراب البدن فلا يبقى الثواب والعقاب دائمين الثالث لو كان
العقاب في النار دائما لكان الحيوة باقية دائماً لان تعذيب غير الحي غير ممكن فيلزم
دوام الحيوة مع دوام الاحتراق ودوام الحيوة مع دوام الاحتراق غير معقول قلنا
اما الاول فمبنى على نفى الجوهر الفرد فان الجوهر الفرد لو كان موجوداً يكون الجسم
مؤلفا من الجواهر الفردة فلا يلزم من انقسام الجسم انقسام القوة الحالة فيه فانه
يجوز ان يكون القوة حالة في المجموع من حيث هو مجموع فينعدم القوة عند انقسام
المحل ومبنى على سريان القوة في محلها الذى هو الجسم بيانه ان الجوهر الفرد وان لم
نسلم انه منتف والجسم متصل واحد لكن لانم ان القوة منقسمة بانقسام محلها وانما
يلزم من انقسام محل القوة انقسام القوة اذا كانت القوة سارية في محلها لكن سريان القوة
في محلها مم ومبنى على ان جزء القوة قوة لها تأثير وهو ممنوع لجواز ان يكون
تأثير القوة مشروطا بان يكون القوة على وجه خاص فاذا انقسم القوة بانقسام
محلها فالمقدار من القوة الذى هو في بعض الجسم لم يتحقق فيه ما هو شرط التأثير
فلم يكن له تأثير والحاصل ان هذا الوجه مبنى على المقدمات الثلث نفى الجوهر
الفرد وسريان القوة في محلها وان جزء القوة قوة والمقدمات الثلث مم والبرهان
لم يقم على المقدمات وان سلم هذه المقدمات الثلث فهذا الوجه منقوض بحركات
الافلاك اى النفوس المنطبعة فانها قوى جسمانية تقوى على تحريكات غير متناهية
عندهم ولو صح ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية فهو مدفوع
عنا لان القوى عندنا عرض فلعل العرض الذى هو القوة يفنى ويتجدد عرض
آخر هو قوة اخرى مثل القوة الفانية فيفعل فعلا آخر مثل الفعل الاول وح لا يلزم
من دوام الثواب والعقاب ان يكون القوى الجسمانية قوية على افعال غير متناهية
بل يكون قوى متعاقبة على التجدد غير متناهية تقوى على افعال غير متناهية
وهذا ليس بممتنع ولا دليل على امتناع هذا وهذا الوجه لا يدل الا على امتناع
صدور الافعال الغير المتناهية من قوة واحدة جسمانية واما الوجه الثاني فممنوع

لان القول بان الابدان مؤلفة من العناصر مبنى على القول بالمزاج وتركب المواليد
المعادن والنبات والحيوان من العناصر ليس بيقينى ولئن سلم القول بالمزاج وتركب
المواليد من العناصر فتأثير الحرارة فى الرطوبة المتناهية انما يفضى الى افنائها لو امتنع
ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه وامتناع ورود الغذاء على البدن
بمقدار ما يتحلل منه مم فانه يجوز ان يرد الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه وح
كلما فنى شئ من الرطوبة يرد الغذاء على البدن بمقدار ما فنى فلا يلزم فناء الرطوبة
بالكلية ولا خراب البدن وكذا الوجه الثالث مم فانا لا نم ان دوام الحيوة مع دوام
الاحتراق غير معقول وانما يكون غير معقول لو كان اعتدال المزاج شرطا للحيوة
وهو مم فان اعتدال المزاج ليس شرطاً لبقاء الحيوة بل الحيوة باقية بابقاء الفاعل
المختار وايضاً فان من الحيوانات ما يعيش فى النار ويلتذ بها كالحيوان المسمى
بسمندر فلا يبعد ان يجعل الله تع بدن الكافر بحيث يتألم بالنار ولا يتهرى
ولا يحترق ولا يموت بالنار **قال** الخامس فى العفو والشفاعة لاصحاب الكبائر
اما الاول فلقوله تع وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات
وقوله تع او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير والاجماع على انه عفو وهو انما يتحقق
بترك العقاب المستحق والمعتزلة منعوا العذاب على الصغائر قبل التوبة والكبائر
بعدها فالمعفو هو الكبائر قبلها وقوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء اى قبل التوبة والا لم يتوجه الفرق ولا التعليق بالمشية
على رأيهم وقوله تع وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وامثال ذلك كثيرة
واما الثانى فلانه تع امر النبى بالاستغفار لذنوب المؤمنين وقال واستغفر
لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن لما مر فيستغفر له صيانة
لعصمته ويقبل منه تحصيلا لمرضاته لقوله تع ولسوف يعطيك ربك فترضى
وقوله صلى الله عم شفاعتى لاهل الكبائر من امتى احتجوا بقوله تع واتقوا يوماً
لا تجزى نفس عن نفس شيئاً وقوله تع وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وقوله

وقوله تع من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وقوله تع وما للظالمين
من انصار واجيب بانها غير عامة في الاعيان ولا في الازمان وان ثبت عمومها فهي
مخصوصة بما ذكرناه **اقول** المبحث الخامس في العفو عن اصحاب الكبائر والشفاعة
لهم اما الاول وهو العفو اي اسقاط العذاب المستحق فلوجوه ثلثة الاول قوله
تع وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله تع او يوبقهن
بما كسبوا ويعفو عن كثير والاجماع على ان الله تع عفو والعفو انما يتحقق بترك
العقاب المستحق والمعتزلة منعوا العذاب على الصغائر قبل التوبة وعلى الكبائر
بعد التوبة فان ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجب
عند المعتزلة فالمعفو هو الكبائر قبل التوبة فانه لا يبقى للعفو معنى الا اسقاط
العقاب على الكبيرة قبل التوبة الثاني قوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء اي ما دون الشرك فيتناول الكبائر والصغائر والمراد
قبل التوبة لوجهين احدهما انه لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يتوجه الفرق بين الشرك
وما دونه واللازم باطل ضرورة ثبوت الفرق بيان الملازمة انه بعد التوبة
لا فرق بين الشرك وما دونه في غفرانهما الثاني لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يتوجه
التعليق بالمشية على رأي المعتزلة واللازم باطل لانه تع علق الغفران بالمشية
بيان الملازمة انه لو لم يكن المراد قبل التوبة بل بعدها لم يتوجه التعليق بالمشية
لان الغفران بعد التوبة واجب عندهم والواجب لا يجوز تعليقه بالمشية لان
الواجب يجب فعله شاء او لم يشأ الثالث قوله وان ربك لذو مغفرة للناس
على ظلمهم وكلمة على للحال يقال رأيت الامير على عدل او على ظلم اذا كان ملتبسا
به فالاية تقتضي حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم فهو يدل على حصول
المغفرة قبل التوبة وامثال ذلك نحو قوله تع يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم
لا تقنطوا من رحمة الله وقوله تع فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا واما
الثاني وهو شفاعة نبينا صلى الله عليه وسلم لاصحاب الكبائر فلانه تع امر النبي صلعم

بالاستغفار لذنوب المؤمنين وقال تع واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
وصاحب الكبيرة مؤمن لما سبق فيستغفر له امتثالا لامره تع وصيانة لعصمته
اى عصمة النبى صلى الله عم عن مخالفة امره واذا استغفر النبى لصاحب الكبيرة
قبل توبته يقبل الله تع شفاعته ع م تحصيلا لمرضاته عليه السلام لقوله هو
ولسوف يعطيك ربك فترضى فثبت ان شفاعة نبينا صلى الله عليه وسلم
مقبول فى حق صاحب الكبيرة قبل التوبة ولقوله ع م شفاعتى لاهل الكبائر من امتى
فانه يدل على ان شفاعة النبى صلى الله ع و م حاصلة لاهل الكبائر سواء كان قبل
التوبة او بعدها والمعتزلة احتجوا على ان شفاعة النبى ع م لا اثر لها فى اسقاط
العذاب بايات منها قوله تع واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا دلت الآية
على انه لا تجزى نفس عن نفس شيئا على سبيل العموم فان النكرة فى سياق النفى
تفيد العموم وتاثير شفاعة النبى صلى الله عليه وسلم فى اسقاط العذاب مناف لمقتضى
الآية فلا يثبت التاثير ومنها قوله تع وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى
الله تع الشفيع للظالمين على سبيل العموم والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع
اصلا فلا يثبت شفاعة النبى فى حق العصاة ومنها قوله تع من قبل ان يأتى يوم
لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة دلت الآية على سبيل الظهور على نفى الشفاعة
على الاطلاق فيلزم نفى شفاعة النبى ع م فى حق العصاة ومنها قوله تع وما للظالمين
من انصار والشفيع من الانصار فلا يكون للظالمين شفيع والعصاة ظالمون فلا
يكون لهم شفيع والجواب عن هذه الآيات بانها غير عامة فى الاعيان ولا فى الازمان
فلا يتناول لمحل النزاع ولئن سلم انها عامة فى الاعيان والازمان حتى يكون متناولة
لمحل النزاع فهى مخصصة بما ذكرنا من الآيات الدالة على ثبوت شفاعة النبى ع م
فى حق العصاة فتأول الآيات بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة قال السادس
فى اثبات عذاب القبر يدل عليه قوله تع فى آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وفى قوم نوح اغرقوا فادخلوا

نارا والفاء للتعقيب وقوله حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وذلك دليل على
ان في القبر حيوة وموتا آخر احتج المخالف بقوله تع وما انت بمسمع من في القبور واجيب
عن الاول بان معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا به لا وجدة
الموت فان الله تع يحيي كثيرا من الناس في زمن موسى وعيسى عم واماتهم ثانيا
وعن الثاني ان عدم اسماعهم لا يستلزم عدم ادراك المدفون **المحول المبحث**
السادس في اثبات عذاب القبر والمراد بعذاب القبر عذاب بعد الموت وقبل
البعث يدل عليه قوله تع في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وهذا ظاهر في التعذيب بعد
الموت وقبل البعث وقوله تع في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب
فادخال النار عقيب الاغراق قبل البعث فان الادخال في النار بعد البعث لا يكون
عقيب الاغراق وقوله تع حكاية عن الكفار الذين هم اهل النار قالوا ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين وذلك دليل على ان في القبر حيوة اخرى وموتا آخر
اي بعد الموت وقبل البعث حيوة اخرى وموت آخر لانه لو لم يكن بعد الموت
وقبل البعث حيوة اخرى وموت آخر لم يكن الاحياء مرتين والاماتة مرتين احتج المخالف
اي المنكر بعذاب القبر لقوله تع في صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا
الموتة الاولى فانه يدل على ان اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى
فلو كان في القبر حيوة اخرى وموت آخر لذاقوا مرتين فيكون منافيا لما دل عليه الآية
بصريحها وقوله تع وما انت بمسمع من في القبور يدل على انه لا يمكن اسماع من في
القبور فلو كان المدفون في القبر حيا لامكن اسماعه فيكون منافيا للآية واجيب
عن الاول بان معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا به
لا وجدة الموت فان الله تع احيى كثيرا من الناس في زمن موسى وعيسى عليهما السلام
واماتهم ثانيا وعن الثاني ان عدم اسماع من في القبور لا يستلزم عدم ادراك المدفون
**قال** السابع في سائر السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب واحوال الجنة

والنار والاصل فيها انها امور ممكنة اخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقا **اقول** المبحث
السابع في بقايا السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب وانطاق الجوارح وحال
الجنة والنار والاصل في اثباتها انها امور ممكنة في انفسها والله تعالى عالم بالكل
قادر عليه والخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقا مفيدا للعلم بوجودها **قال**
الثامن في الاسماء الشرعية الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع عبارة
عن تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه علم به ضرورة عندنا وعن كلمتي الشهادة
عند الكرامية وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة
وعن مجموع ذلك عند اكثر السلف والذي يدل على خروج العمل عن مفهومه
عطفه عليه في قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى والذين امنوا ولم
يلبسوا ايمانهم بظلم واما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم فمعناه ايمانكم
بالصلوة الى بيت المقدس وايضا فحمله على الصلوة وحدها يكون على طريق المجاز
وقوله صلعم الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الا الله وادناها
اماطة الاذى عن الطريق فمعناه شعب الايمان لان اماطة الاذى غير داخلة
فيه وفاقا **اقول** المبحث الثامن في الاسماء الشرعية لا خلاف في ان الايمان
لغة التصديق وفي الشرع اختلفوا فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي
ابو بكر والاستاذ ابو اسحق واكثر الائمة من اهل السنة الى ان الايمان عبارة
عن التصديق القلبي للرسول عم بكل ما علم مجيئه به بالضرورة والايمان
في الشرع عبارة عن كلمتي الشهادة عند الكرامية وعن امتثال الواجبات
والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وهو قريب مما نقل ان المعتزلة جعلوا
الايمان اسما للتصديق بالله وبرسوله عم وبالكف عن المعاصي والايمان
في الشرع عبارة عن مجموع ذلك اي عن تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه
بالضرورة كالصلوة الخمس ووجوب الصوم والزكوة وحرمة الخمر والزنا وعن
كلمتي الشهادة وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند اكثر السلف

فانهم

فانهم قالوا الايمان عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان
قال المص والذى يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان فى الشرع عطف العمل
على الايمان فى نحو قوله تع والذين امنوا وعملوا الصالحات فان العطف يدل على مغايرة
المعطوف للمعطوف عليه فان قيل العمل جزء لمفهوم الايمان والجزء مغاير للكل فلا
يلزم من عطف العمل على الايمان خروج العمل عن مفهوم الايمان اجيب بانه لو لم يكن
العمل خارجا عن الايمان يلزم تكرار بلا فائدة وايضا قوله تع الذين امنوا ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان من وجهين احدهما عطف
قوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم على قوله الذين امنوا لان العمل لو كان داخلا فى الايمان
لزم التكرار بلا فائدة لانه لو كان العمل داخلا فى الايمان لكان الظلم منفيا عن الايمان
فيكون ذكر قوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم بعده ضايعا لانه ح يكون تكرارا بلا فائدة
وثانيهما ان العمل لو كان جزءا من مفهوم الايمان لكان الايمان منافيا للظلم ضرورة
تحقق المنافاة بين الكل ونقيض الجزء واذا كان الظلم منافيا للايمان يمتنع لبس الايمان
بالظلم ضرورة امتناع الجمع بين المنافيين واذا كان لبس الايمان بالظلم ممتنعا
لا يصح اسناد نفى اللبس اليهم لان الممتنع نفيه لذاته فلا يصح اسناده الى الغير ولا يمدح
الانسان بما ليس باختياره وقد مدحهم الله تع بقوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قوله
واما قوله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم الى اخر المبحث اشارة الى جواب الدليلين
للقائلين بان الايمان فى الشرع ليس عبارة عن التصديق المخصوص فقط تقرير الدليل
الاول انه لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان لما صح اطلاق الايمان على العمل واللازم
بط اما الملازمة فلانه لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان لم يكن العمل نفس مدلول
الايمان ولا جزء مدلوله ولا لازم مدلوله فلم يصح اطلاق الايمان عليه ضرورة
عدم صحة اطلاق اللفظ على ما ليس بمدلوله المطابقى والتضمنى والالتزامى واما
بطلان اللازم فلانه لو لم يصح اطلاق الايمان على العمل لما اطلق الله تع عليه
واللازم بط لقوله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس

بالنقل عن المفسرين فانه اطلق الايمان على الصلوة وهي العمل تقرير الجواب انا لا نم
انه اطلق الايمان على الصلوة بل معناه وما كان الله ليضيع ايمانكم بالصلوة الى
بيت المقدس فلم يطلق الايمان على العمل وايضا هذا الدليل مقلوب بان يقال
لو كان العمل جزء مفهوم الايمان لم يصح اطلاق الايمان عليه آه لا يقال لا نم انه
لو كان العمل جزء مفهوم الايمان لم يصح اطلاقه عليه فانه يصح اطلاق اسم الكل
على الجزء بطريق المجاز لانا نقول حمل الايمان على الصلوة وحدها بطريق المجاز والاصل
عدمه تقرير الدليل الثاني انه ليس الايمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص
فقط لانه لو كان الايمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط لم يكن
الايمان بضعا وسبعين شعبة افضلها لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى
عن الطريق لانا نعلم بالضرورة ان التصديق المخصوص فقط لم يكن كذلك
واللازم باطل لقوله عم الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها لا اله الا الله
وادناها اماطة الاذى عن الطريق تقرير الجواب ان معنى الحديث شعب الايمان
هي بضع وسبعون شعبة لا ان الايمان نفسه بضع وسبعون شعبة لانه لو كان
الايمان نفسه بضعا وسبعين شعبة لكان اماطة الاذى عن الطريق داخلة
فيه وليس كذلك فان اماطة الاذى عن الطريق غير داخل في الايمان بالاتفاق
قال الباب الثالث في الامامة وفيه مباحث الاول في وجوب نصب الامام
اوجبه الامامية والاسماعيلية على الله والمعتزلة والزيدية علينا عقلا
واصحابنا سمعا ولم يوجبه الخوارج مطلقا لنا مقامان بيان وجوبه علينا
سمعا وعدم وجوبه على الله تع اما الاول فلان نصب الامام لدفع ضرر لا يندفع
الا به لان البلد اذا خلى عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن المعاصي ويدرأ
بأس الظلمة عن المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان وفشى فيهم الفسوق والعصيان
وشاع الهرج والمرج ودفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب باجماع
الانبياء واتفاق العقلاء فان قيل يحتمل مفاسد ايضا اذ ربما يستنكف الناس

عن طاعته فيزداد الفساد او يستولي عليهم فيظلمهم او يحتاج لدفع المعارض وتقوية
الرياسة الى مزيد مال فيغصب منهم قلنا احتمالات مرجوحة مكثورة وترك الخير
لاجل الشر القليل شر كثير واما الثاني فلما بينا انه لا يجب عليه شيء بل هو الموجب لكل شيء
اقول لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في الامامة وذكر فيه خمسة
مباحث الاول في وجوب نصب الامام الثاني في صفات الائمة الثالث فيما
يحصل به الامامة الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد الرسول عم
ابو بكر رضي الله عنه الخامس في فضل الصحابة رحمهم الله المبحث الاول في وجوب
نصب الامام الامامة عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول عم في اقامة
القوانين الشرعية وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة وقد اختلف
الامة في وجوب نصب الامام واوجب الامامية والاسماعيلية نصب الامام على الله تع
واوجب المعتزلة والزيدية نصب الامام علينا عقلا واوجب اصحابنا نصب الامام
علينا سمعا ولم يوجب الخوارج نصب الامام مطلقا لا على الله تع ولا علينا لا سمعا
ولا عقلا لنا مقامان بيان وجوب نصب الامام علينا سمعا وبيان عدم وجوبه
على الله تع اما الاول اي بيان وجوبه علينا سمعا فلان نصب الامام يدفع ضررا
لا يندفع الا بنصب الامام وكل ما يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب فنصب الامام
واجب اما الصغرى فلانا نعلم بالضرورة ان الناس اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون
عقابه ويرجون ثوابه كان حالهم في التحرز عن الضرر والمفاسد اتم مما اذا لم يكن
لهم هذا الرئيس فان البلد اذا شغر عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن السيئات
ويدرأ بأس الظلمة عن المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان وظهر وفشا فيهم
الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج فثبت ان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع
الا به واما الكبرى فلان دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء
عم واتفاق العقلاء وما يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب لان ما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب قيل صغرى هذا الدليل عقلية من باب الحسن والقبح

وكبرا اوضح عقلا من الصغرى والاولى ان نعتمد فيه على قوله تع اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولى الامر منكم فان قيل ويحتمل نصب الامام مفاسد ايضا اذ ربما يستنكف
الناس عن طاعته فيزداد الفسا او ربما يستولى على الناس فيظلمهم او ربما يحتاج
لدفع المعارض وتقوية رياسته الى مزيد مال فيغصب من الناس مالهم قلنا
الاحتمالات التى ذكرتم وان كانت جائزة لكنها احتمالات مرجوحة مكثورة
فان هذه الاحتمالات الحاصلة من نصب الامام اذا قوبلت مفاسدها المترتبة
عليها بالمفاسد الحاصلة من عدم نصب الامام يكون مرجوحة قليلة وترك
الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير واما الثانى اى بيان عدم وجوبه على الله
تع فلما بينا انه لا يجب على الله شئ بل هو الموجب لكل شئ واذا تبين المقامات
ثبت المط وهو ان نصب الامام واجب علينا سمعا لا على الله قال احتجت الامامية
بانه لطف لانه اذا كان امام كان حال المكلف الى قبول الطاعات والاحتراز
عن المعاصى اقرب مما اذا لم يوجد واللطف على الله واجب قياسا على التمكين
والجواب بعد تسليم المقدمات الباطلة ان اللطف الذى ذكرتموه انما يحصل بوجود
امام قاهر يرجى ثوابه ويخشى عذابه وانتم لا توجبونه كيف ولم يتمكن من عهد
النبوة الى ايامنا اماما على ما وصفتموه اقول احتجت الامامية على ان نصب
الامام واجب على الله تع بان نصب الامام لطف وكل ما هو لطف واجب على الله
اما نصب الامام لطف فلانه اذا كان للناس امام كان حال المكلف الى قبول
الطاعات والاحتراز عن المعاصى اقرب مما اذا لم يوجد امام فان العقلاء يعلمون
بالضرورة انه اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهاوش ويزجرهم
عن المعاصى ويحثهم على الطاعات كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد
واما ان اللطف على الله تع واجب فلان اللطف جار مجرى التمكين وازالة
المفسدة فيكون واجبا قياسا على التمكين والجامع كون كل من التمكين واللطف
ازالة لعذر المكلف فان الله تع كلف العبد بالطاعات والاجتناب عن المعاصى

وعلم انه لا يقدم على ذلك الا اذا نصب له اماما فان لم ينصب له اماما كان للمكلف
ان يقول انك ما اردت حصول الطاعات منى لانك ما نصبت لى اماما كما يمكن
ان يقول ما اردت فعل الخير منى لانك ما مكنتنى من فعله فكما ان التمكين يجب لازاحة
هذا العذر يجب اللطف ايضا والجواب انا لا نسلم ان نصب الامام لطف فانه انما
يكون لطفا اذا كان نصب الامام خاليا عن شوائب المفسدة وهو ممنوع لاحتمال
ان يكون فى نصب الامام مفسدة خفية استأثر الله تع بعلمها ولئن سلم ان نصب
الامام لطف ولكن لا نسلم ان اللطف واجب على الله تع ولا نسلم ان التمكين واجب
على الله تع فانا قد بينا انه لا يجب على الله شئ بل هو الموجب لكل شئ وبعد تسليم
هذه المقدمات الباطلة فان اللطف الذى ذكرتموه انما يحصل بوجود امام
ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب امام مثل
هذا الامام وكيف يكون نصب الامام لطفا ولم يتمكن من عهد النبوة الى ايامنا
امام على ما وصفتموه فيكون الله تع تارك الواجب عليه فيكون قبيحا فقد صدر
من الله تع قبيح وانتم لا تجوزون صدور القبيح من الله تع **قال** الثانى فى صفات
الائمة الاولى ان يكون مجتهدا فى اصول الدين وفروعه ليتمكن من ايراد الدلائل
وحل الشكوك والحكم والفتوى فى الوقايع الثانية ان يكون ذا راى وتدبير يدبر
الحرب والسلم وسائر الامور السياسية الثالثة ان يكون شجاعا لا يجبن عن قتال
بالحرب ولا يضعف قلبه عن اقامة الحد وجمع يتساهلون فى الصفات الثلثة
وقالوا ينصب من كان موصوفا بها الرابعة ان يكون عدلا لانه متصرف فى رقاب
الناس واموالهم وابضاعهم الخامسة والسادسة العقل والبلوغ السابعة
الذكورة فانهن ناقصات عقل ودين الثامنة الحرية لان العبد مستحقر بين
الناس مشتغل بخدمة السيد التاسعة كونه قريشيا خلافا للخوارج وجمع
من المعتزلة لنا قوله صلعم الائمة من قريش واللام فى الجمع حيث لا عهد للعموم وقوله
الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا الامور **اقول** المبحث الثانى فى صفات

الائمة وهي تسع الاولى ان يكون الامام مجتهدا في اصول الدين وفروعه ليتمكن
من ايراد الدليل على المطالب الاصولية وحل الشكوك والشبه وليتمكن من الفتوى
في الوقايع واستنباط الاحكام في الفروع الثانية ان يكون الامام ذا راى
وتدبير يديرالوقايع امر الحرب والسلم اى الصلح وسائر الامور السياسية بان يشتد
في محل يقتضي الشدة ويرحم في موضع يستدعى الرحمة واللين كما قال الله في مدح
اصحاب النبي ع م والذين امنوا معه اشداء على الكفار رحماء بينهم الثالثة
ان يكون شجاعا قوى القلب لا يجبن عن القيام بالحروب ولا يضعف قلبه عن اقامة
الحد ولا يتهور بالقاء النفوس في التهلكة وجمع تساهلوا في الصفات الثلث
وقالوا اذا لم يكن الامام متصفا بالصفات الثلث ينيب من كان موصوفا بها
الرابعة ان يكون الامام عدلا لانه متصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم
فلو لم يكن عدلا لا يؤمن من تعديه وصرف اموال الناس في مشتهياته وتضييع
حقوق المسلمين ويتضمن هذه الصفة ان يكون مسلما الخامسة العقل
السادسة البلوغ لان الصبي والمجنون ليس لهما الولاية على انفسهما فكيف يتصور
ولايتهما على كافة الناس ولان المجنون والصبي غير متصفين بالصفات المعتبرة
في الامامة ولان المجنون والصبي ليسا بعدلين والامام يجب ان يكون عدلا كامل
العقل والدين السابعة الذكورة لان النساء ناقصات عقل ودين والامام
يجب ان يكون كامل العقل والدين الثامنة الحرية لان العبد مستحقر بين الناس
مشتغل بخدمة السيد والامام يجب ان يكون مكرما بين الناس ليكون مطاعا
ويجب ان لا يكون مشتغلا بخدمة احد على سبيل الوجوب ليتفرغ لمصالح الناس
التاسعة ان يكون الامام قريشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة لنا قوله ع م
الائمة من قريش والائمة جمع معرف باللام فيفيد العموم فان اللام في الجمع حيث لا عهد
للعموم وههنا لا عهد فيفيد العموم وقوله ع م الولاة من قريش والتقرير كما في الحديث
الاول قالوا ولا يشترط فيهم العصمة خلافا للاسماعيلية والاثنا عشرية لنا

كما سنبين ان شاء الله تع امامة ابى بكر والامة اجتمعت على كونه غير واجب العصمة لا
اقول انه غير معصوم احتجوا بان وجه الحاجة اليه اما ان المعارف الالهية لا تعلم الا
منه كما هو مذهب اصحاب التعليم وتعليم الواجبات العقلية او تقريب الخلق الى الطاعات
كما هو مذهب الاثنا عشرية وذلك لا تحصل الا اذا كان الامام معصوما وبان احتياج
الناس الى الامام لجواز الخطاء عليهم ولو جاز الخطاء عليه لاحتاج الى امام آخر
ويتسلسل ولقوله تع انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى
الظالمين واجيب عن الاول بمنع المقدمات وعن الثالث بان الاية تدل على ان
شرط الامام ان لا يكون مشتغلا بالذنوب التى يبطل بها العدالة لا ان يكون
معصوما اقول ولا يشترط فى الائمة العصمة خلافا للاسماعيلية والاثنا
عشرية اى الامامية فانهم اشترطوا العصمة فى الائمة لنا انا سنبين ان شاء الله تع
صحة امامة ابى بكر رضى الله عنه والامة اجتمعت على كون ابى بكر غير واجب العصمة
لا على انه غير معصوم فلا يكون العصمة شرطاً فى الامام لانه لو كان شرطا لوجب
عصمة الامام واللازم بط لان العصمة غير واجبة المشترطون للعصمة احتجوا
على اشتراط العصمة فى الامام بوجوه ثلثة الاول ان وجه الحاجة الى الامام
اما ان المعارف الالهية لا تعلم الا منه كما هو مذهب اصحاب التعليم او تعليم الواجبات
العقلية وتقريب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الاثنى عشرية وذلك
لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما ليحصل الوثوق بقوله وفعله الثانى
ان احتياج الناس الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو لم يكن الامام واجب العصمة
لجاز الخطاء عليه فيحتاج الامام الى امام آخر ويتسلسل الثالث قوله تع خطابا
لابرهيم عم انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين
فان الاية دلت على ان عهد الامامة لا ينال الظالمين اى لا يصل اليهم وغير
المعصوم مذنب والمذنب ظالم فلا يكون اماما واجيب عن الاولين بمنع المقدمات
اما الاول فبان يقال لا نم انحصار وجه الحاجة الى الامام فى الامر الذين

ذكرتموها ولئن سلم فلا نسلم انه يلزم من ذلك وجوب عصمة الامام بل يلزم من ذلك
ان يكون عدلا واما الثانى فبان يقال لا نسلم انه لو جاز الخطاء على الامام لاحتاج
الى امام آخر فانا سنبين ان شاء الله تع ان امامة ابى بكر رضى الله عنه صحيحة وجاز
الخطاء عليه ولم يحتج الى امام آخر والا لما صحت امامته واجيب عن الثالث بان الآية
يدل على ان شرط الامام ان لا يكون مشتغلا بالذنوب التى يثلم العدالة
بها لا على ان شرط الامام ان يكون معصوما فان الظلم فى مقابلة العدالة ولا يلزم
من كونه غير ظالم ان يكون معصوما بل يلزم ان يكون عدلا قال الثالث فيما
يحصل به الامامة الاجماع على ان تنصيص الله ورسوله والامام السابق سبب
مستقل فى ذلك انما الخلاف اذا بايعت الامة مستعدا انها لو استولى
شوكته على خطط الاسلام فقال بها اصحابنا والمعتزلة لحصول المقصود بها
وقالت الزيدية كل فاطمى عالم خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما وانكر
الامامية ذلك مطلقا واحتجوا بوجوه الاول ان اهل البيعة لا تصرف لهم فى امر
غيرهم فكيف يولونه عليهم الثانى ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضى الى
الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويقع بينهم التحارب الثالث ان نصب
القضاء لا يحصل بالبيعة فكذا الامامة الرابع الامام نائب الله ورسوله
فلا يثبت خلافته الا بقول الله ورسوله واجيب عن الاول بانه منقوض
بالشاهد والحاكم وعن الثانى ان الفتنة يندفع بترجيح الاعلم الاورع الاسن
الاقرب الى الرسول وعن الثالث بمنع الاصل سيما اذا خلى البلاد عن الائمة
وعن الرابع لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة وظهور الشوكة كاشفا عن كونه
اماما نائبا لله تعالى ولرسوله ودليلا عليه اقول المبحث الثالث فيما
يحصل به الامامة اجمع الامة على ان تنصيص الله وتنصيص رسول الله ع م
وتنصيص الامام السابق على امامة شخص سببا مستقلة فى ذلك اى فى ثبوت امامته
انما الخلاف فيما اذا بايعت الامة شخصا مستعدا للامامة وفيما اذا استولى

شخص

شخص مستعد للامامة بشوكته على خطط الاسلام فقال بهما اى بامامتهما اصحابنا
اهل السنة والجماعة والمعتزلة لحصول المقصود من الامامة بهذين الشخصين لان
المقصود من نصب الامام دفع الضرر الذى لا يندفع الا بنصب الامام وهذا حاصل بهما
فثبت امامتهما وقالت الزيدية كل فاطمى عالم خرج بالسيف وادعى الامامة صار
اماما وانكرت الامامية ذلك مطلقا اى انكرت الامامية ثبوت الامامة
ببيعة الامة او بالاستيلاء بالشوكة او بادعاء الشخص الموصوف سواء كان ذلك
الشخص مستعدا بها اولا وقالوا لا يثبت الامامة الا بالتنصيص من الله تع او من
الرسول ع م او من الامام السابق واحتجوا على ذلك بوجوه ذكر المص منها اربعة
الاول ان اهل البيعة لا تصرف لهم فى امر غيرهم من احاد الناس فى اقل منهم فكيف يولون
الغير على كل الامة فان من لا يمكن له التصرف فى اقل الامر لاقل الاشخاص كيف يمكن
ان يولى الغير على التصرف فى كل الامة الثانى ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضى الى
الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويدعى كل فرقة ترجيح امامهم ويقع بينهم
التحارب المؤدى الى المفاسد والضرر الثالث ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة
فبطريق الاولى ان لا يحصل منصب الامامة بها فان الامامة اعظم من القضاء
الرابع الامام نائب الله ورسوله ع م فلا يثبت خلافته الا بقول الله ورسوله
او بقول
الله ع م لان نيابة الغير لا يحصل الا باذن ذلك الغير واجيب عن الاول بانه
منقوض بالشاهد والحاكم فان الشاهد غير متمكن من التصرف فى امر المشهود عليه
والحاكم يصير بقوله متمكنا من التصرف فيه والحكم عليه وعن الثانى بان الاثم
انه قد يفضى الى الفتنة قولهم لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويقع بينهم التحارب
قلنا يندفع الفتنة بترجيح الاعلم الاورع الاسن الاقرب الى رسول الله ع م
كما رجحت الصحابة رحمهم الله ابا بكر رضى الله عنه على سعد بن عباده وعن الثالث
بمنع الاصل فانا لا نسلم ان منصب القضاء لا يحصل بالتبعية فان التحكيم الذى هو جعل
الشخص حاكما جائز مع وجود الامام سيما اذا خلا البلاد عن الامام فانه يحصل

منصب القضاء بمن له اهلية القضاء ببيعة اهل البلد له وعن الرابع بانه مسلم ان نائب
الله تع ورسوله لا يثبت الا باذن الله تع واذن رسوله ولكن لم لا يجوز ان يكون
اختيار الامة او ظهور الشوكة للشخص المستعد للامامة كاشفا عن كون الشخص
المستعد للامامة اماما نائبا لله ولرسوله عم ودليلا على انه امام نائب لله تع
ولرسوله قال الرابع فى اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله ابوبكر
رضى الله عنه وخالف الشيعة فيه جمهور المسلمين ويدل عليه وجوه الاول
قوله تع وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض
كما استخلف الذين من قبلهم الاية فالموعودون بالاستخلاف والتمكين اما على
ومن قام بالامر بعده او ابوبكر ومن بعده والاول بط اجماعا فتعين الثانى الثانى
قوله تع ستدعون الى قوم اولى بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون فالداعى المحظور
مخالفته ليس محمد صلعم لقوله تع قل لن تتبعونا ولا على لانه ما حارب الكفار
فى ايام خلافته ومن مات بعده وفاقا فتعين من كان قبله الثالث انه عم
استخلفه فى الصلوة ايام مرضه وما عزله فبقى كونه خليفة فى الصلوة بعد
وفاته واذا ثبت خلافته فيها ثبت فى غيرها لعدم القائل بالفصل الرابع
قوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم يصير بعد ذلك ملكا عضوضا
وكان خلافة الشيخين ثلاث عشر سنة وخلافة عثمان اثنى عشر وخلافة
على خمس سنة وهذا دليل واضح على خلافة الائمة الاربعة رضوان الله عليهم اجمعين
الخامس ان الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلاثة وهم ابوبكر وعلى وعباس
وبطل بامامة على والعباس فتعين القول بامامته اما الاجماع فمشهور مذكور
فى كتب السير والتواريخ واما بطلان القول بامامتهما فلانه لو كان الحق لاحدهما
لنازع ابابكر وناظره وقاهر عليه ولم يرض بخلافته فان الرضا بالظلم ظلم
قيل الحق كان لعلى الا انه اعرض عنه تقية قلنا كيف وكان هو فى غاية الشجاعة
وكانت فاطمة الزهراء رضى الله عنها مع علو شانها زوجة له واكثر صناديد

القريش

القريش وساداتهم معه كالحسن والحسين والعباس مع علو منصبه فانه قال له
امدد يدك لابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف عليك
اثنان والزبير مع غاية الشجاعة سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وسفيان
رئيس مكة ورأس بني امية قال ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم والانصار
نازعهم ابو بكر ومنهم الخلافة شيخا ضعيفا خاشعا سليما عديم المال قليل الاعوان
اقول المبحث الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله ع م
ابو بكر رضي الله عنه وخالف الشيعة فيه جمهور المسلمين وزعموا ان الامام الحق
بعد الرسول عليه السلام علي رضي ويدل على ان الامام الحق بعد رسول الله ع م
ابو بكر وجوه ذكر المص منها خمسة الاول قوله تع وعد الله الذين امنوا منكم
وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن
لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي
شيئا ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وعد الله سبحانه وتع جمعا
من الصحابة رضي الله عنهم ليستخلفنهم في الارض وليمكنن لهم بدليل قوله
تع منكم فالجمع من الصحابة الموعودين بالاستخلاف اما علي رضي ومن قام بالامر
بعده كمعاوية ويزيد ومروان واما ابو بكر رضي ومن قام بالامر بعده وهم
الخلفاء الثلث عمر وعثمان وعلي رضوان الله عليهم اجمعين والاول وهو ان يكون
الموعودون بالاستخلاف والتمكين عليا ومن قام بالامر بعده بط اجماعا
اما عندنا فلصحة خلافة الاربعة وعدم صحة خلافة معاوية ويزيد ومروان
فانهم ملوك لا خلفاء واما عند الشيعة فلان معاوية ويزيد ومروان لم يكونوا
من الذين امنوا وعملوا الصالحات فتعين الثاني وهو ان يكون الموعودون بالاستخلاف
والتمكين ابا بكر ومن بعده من الخلفاء الثلثة رضي الله عنهم فثبت ان الامام الحق
بعد رسول الله ع م ابو بكر رضي الله عنه قوله تع قل للمخلفين من الاعراب ستدعون
الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا

وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما فالداعي المحظور مخالفته ليس محمدا صلى الله عليه وسلم لقوله تع قبل هذه الاية سيقول المخلفون من الاعراب اذا انطلقتم الى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فسيقولون فقوله لن تتبعونا يدل على منع رسول الله ع م اياهم عن اتباعه فلا يجوز ان يدعوهم الى قوم اولى بأس شديد والا لزم التناقض ولا عليا رضى لانه قال الله تع في صفة المدعوين تقاتلونهم او يسلمون وعلى رضى الله عنه ما حارب الكفار ايام خلافته والداعي المحظور مخالفته ليس من ملك بعد على رضى وفاقا ولعدم دعوتهم للاعراب فتعين ان يكون الداعي المحظور مخالفته من كان قبل على رضى وبعد النبي ع م وقد اوجب الله تع طاعة الداعي لقوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما واذا كانت طاعته واجبة كانت خلافته صحيحة ويلزم منه ان يكون الامام الحق بعد رسول الله ع م ابا بكر الثالث ان النبي استخلف ابا بكر في الصلوة ايام مرضه فثبت استخلافه في الصلوة بالنقل الصحيح وما عزل النبي ابا بكر رض عن خلافته في الصلوة فبقي كون ابي بكر رض خليفة في الصلوة بعد وفاته واذا ثبت خلافة ابي بكر في الصلوة بعد وفاته ثبت خلافته بعد وفاته في غير الصلوة لعدم القائل بالفصل الرابع قوله ع م الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير بعد ذلك ملكا عضوضا وهذا دليل واضح على خلافة الائمة الاربعة وعلى ان من بعدهم ملوك لا خلفاء الخامس ان الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلاثة وهم ابو بكر وعلى والعباس رضى الله عنهم وبطل القول بامامة على والعباس رضى الله عنهما فتعين القول بامامة ابي بكر رض اما الاجماع على امامة احد الاشخاص الثلثة فمشهور مذكور في كتب السير والتواريخ واما بطلان القول بامامة على والعباس رضى الله عنهما فلانه لو كان الامامة حقا لاحدهما لنازع ابا بكر رض وناظر في ذلك واظهر على ابي بكر حجته ولم يرض بخلافته

وقد رضي علي والعباس رضي الله عنهما بامامة ابي بكر رضي الله عنه وبايعاه ولو كان امامة
ابي بكر غير حق كان ظلماً فينبغي ان لا يرضيا بها فان الرضاء بالظلم ظلم فثبت ان الامام
الحق بعد الرسول ع م ابو بكر رض قيل الامامة كانت حقاً لعلي الا ان علياً رض اعرض
عن حقه تقية على نفسه قلنا كيف يتصور التقية في حق علي رض وكان في غاية
الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة الزهراء رضي مع علو شانها وجلالة قدرها
وفضل نسبها زوجة علي واكثر صناديد قريش وساداتهم كالحسين والحسين
والعباس مع علي رضي الله عنهم والعباس مع علو منصبه قال لعلي امدد يدك
لأُبايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ع م ابن عمه فلا يختلف عليك
اثنان والزبير بن العوام مع غاية شجاعته سل السيف وقال لا ارضى بخلافة
ابي بكر وابو سفيان رئيس مكة ورأس بني امية قال يا بني عبد مناف ارضيتم
ان يلي عليكم تيم يعني ابا بكر فان ابا بكر رضه كان من قبيلة تيم بن مرة ثم قال ابو
سفيان والله لاملان الوادي خيلا ورجلا والانصار نازعهم ابو بكر رض
ومنعهم الخلافة فانهم طلبوا الامامة وقالوا امير منا وامير منكم وكان ابو بكر
شيخاً ضعيفاً خاشعاً سليماً عديم المال قليل الاعوان فعلم ان بيعة علي لابي بكر
رضي الله عنهما انما كانت عن رضاء لانه كان مقدما على الصحابة رضي الله عنهم
في العلوم والفضائل وكان اقرب الناس الى الرسول صلى الله عليه وسلم قال احتج
الشيعة على امامته على الوجوه الاول قوله تع انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا
الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون فالمراد بالولي اما الناصر
او المتصرف لا غير تقليلاً للاشتراك والاول بط لعدم اختصاص النصرة بالمذكور
فتعين الثاني فثبت ان المؤمن الموصوف يستحق التصرف في امور المسلمين والمفسرون
ذكروا ان المراد منه علي بن ابي طالب لانه كان يصلي فسأله سائل فاعطاه خاتمه
راكعاً والمستحق المتصرف هو الامام فثبت انه امام ويقرب منه قوله صلى الله
عليه وسلم انت مني بمنزلة هارون من موسى وكان هرون خليفة لقوله تع واذ قال

والثاني قوله صلعم من كنت مولاه فعلي مولاه صح

موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي الا انه توفي قبله والثالث قوله صلى الله عليه
وسلم مشيرا اليه سلموا على امير المؤمنين واخذ بيده وقال هذا خليفتي فيكم بعد
موتي فاسمعوا واطيعوا له الرابع ان الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلثة
وبطل القول بامامة ابي بكر والعباس لما ثبت ان الامام يجب العصمة ولا
منصوصا عليه وهما لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما بالاتفاق فتعين
القول بامامة علي الخامس انه لابد وان رسول الله صلعم نص على امام معين
يتكفل لامر الدين واشفاقا على الامة ولم ينص لغير ابي وعلي بالاجماع ولا لابي
بكر والا لكان توقيفه الامر على البيعة معصية فتعين تنصيصه لعلي السادس
ان عليا افضل الناس بعد رسول الله عم لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد
من قوله تع حكاية وانفسنا وانفسكم علي ولاشك انه ليس نفس محمد صلعم
بعينه بل المراد به اما انه بمنزلته او هو اقرب الناس اليه وكل من كان كذلك
افضل الناس بعده ولانه كان اعلم الصحابة لانه كان اشدهم ذكاء وفطنة
واكثرهم تدبرا وروية وكان حرصه على التعلم اكثر واهتمام الرسول صلعم
بارشاده وتربيته اتم وابلغ وكان متقدما في فنون العلوم الدينية اصولها
وفروعها فان اكثر فرق المتكلمين ينتسبون اليه ويسندون اصول قواعدهم الى
قوله والحكماء يعظمونه غاية التعظيم والفقهاء يأخذون برأيه وقد قال صلعم
اقضاكم علي وايضا فاحاديث كثيرة كحديث الطير وحديث خيبر وردت
شاهدة على كونه افضل والافضل يجب ان يكون اماما والجواب عن الاول
ان عموم النصرة غير مسلم وان حمل الجمع على الواحد متعذر بل المراد هو اكفاؤه
وعن الثاني ان معناه النسبة في الاخوة والقرابة وعن الثالث بان هذه
الاخبار غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا تقوم حجة علينا وعن الرابع انا لا نم
وجوب العصمة ووجوب النص وعدم النص في شان ابي بكر وعن الخامس انه بتفويض
الامر الى المكلفين كان اصلح وعن السادس انه معارض بمثله والدليل على فضيلة

ابی بکر فقوله تع وسیجنبها الاتقی الذی یوتی ماله یتزکی فان المراد به اما ابوبکر
او علی وفاقاً والثانی مدفوع لقوله وما لاحد عنده من نعمة تجزی الا ابتغاء وکل
من اتقی کان اکرم عند الله وافضل لقوله تع ان اکرمکم عند الله اتقیکم وقوله ع
ما طلعت الشمس ولا غربت علی احد بعد النبیین والمرسلین افضل من ابی بکر
وقوله عم لابی بکر وعمر هما سیدا کهول اهل الجنة ما خلا النبیین والمرسلین
اقول احتجت الشیعة علی امامة علی رض بوجوه ذکر المص منها ستة الاول
قوله تع انما ولیکم الله ورسوله والذین امنوا الذین یقیمون الصلوة ویؤتون الزکوة
وهم راکعون وجه الاحتجاج به ان لفظ الولی قد یراد به الاولی والاحق
بالتصرف یدل علی ذلك النقل اللغوی والنص والعرف الاستعمالی اما النقل
اللغوی فقول المبرد الولی هو الاولی بالتصرف واما النص فقوله عم ایما امرأة
نکحت نفسها بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل فانه اراد به الاولی بالتصرف واما
واما العرف الاستعمالی فانه یقال لابی المرأة واخیها انه ولیها ای اولی بالتصرف
فیها وقد یراد به المحب الناصر ومنه قوله تع والمؤمنون والمؤمنات بعضهم
اولیاء بعض ای بعضهم محب بعض وناصره ولم یعهد فی اللغة للولی معنی ثالث
فثبت ان الولی اما ان یراد به الناصر او الاولی بالتصرف لا غیر تقلیلا للاشتراك
والاول باطل لعدم اختصاص النصرة بالمذکور فی الایة لان الولایة بمعنی النصرة
عامة فی کل المؤمنین بدلیل قوله تع والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولیاء
بعض والولایة لیست عامة فی کل المؤمنین لان لفظة انما فی الایة تفید الحصر
فی المؤمنین الموصوفین بالصفات المذکورة فیکون الولایة المذکورة فی الایة خاصة
ببعض المؤمنین الثانی وهو ان یکون المراد بالولی الاولی بالتصرف فثبت
ان المؤمن الموصوف فی الایة یستحق التصرف فی امور المسلمین والذی هو
الاولی بالتصرف فی امور المسلمین من جمیع الناس هو الامام فاذن الایة ناصة
علی امامة المؤمنین الموصوفین والمفسرون ذکروا ان المراد منه علی بن ابی طالب

٢٨٠

كرم الله وجهه لانه كان يصلي فسأل سائل فاعطاه خاتما راكعا فثبت ان عليا
هو الامام المستحق للتصرف ويقرب من هذه الاية قوله عليه السلام من كنت مولاه
فعلي مولاه تقريره ان لفظ المولى قد يراد به الاولى وقد يراد به الناصر والمعين
وقد يراد به المعتِق والمعتَق والجار وابن العم اما ارادة الاولى فيدل عليه الكتاب
والسنة اما الكتاب فقوله تع ولكل جعلنا موالي مما ترك فقال المفسرون اراد
به من كان اولى واحق بالميراث وقوله تع مأويكم النار هي موليكم اى اولى بكم النار
على ما قاله المفسرون واما السنة فقوله ع م في بعض الروايات ايما امرأة نكحت
بغير اذن موليها فنكاحها باطل اراد بالمولى المالك لامرها والاولى بالتصرف
فيها واما ارادة الناصر والمعين فيدل عليهما الكتاب والشعر اما الكتاب فقوله
تع ذلك بان الله مولى الذين امنوا وان الكافرين لا مولى لهم اراد به الناصر واما
الشعر فقول الاخطل فاصبحت مولاها من الناس كلهم ومعناه فاصبحت
ناصرها والذاب عنها واما ارادة المعتِق والمعتَق فظاهرة يدل عليها استعمال
الفقهاء واما ارادة الجار فيدل عليها قول معمر الكلابي لما نزل بجاره كليب بن
يربوع فاحسن جواره جزى الله خيرا والجزاء بكفه ۞ كليب بن يربوع وزادهم حمدا ۞
هم خلطونا بالنفوس والجموا ۞ الى نصر مولاهم مسومة جردا ۞ اراد به جاره
واما ارادة ابن العم فيدل عليه قوله تع حكاية عن زكريا واني خفت الموالي
من ورائي ومنه قول ابن عباس بن فضيل بن عتبة في بني امية مهلا بني عمنا
مهلا موالينا لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا ۞ اراد بقوله موالينا بني عمنا
اذا عرفت ذلك فنقول لفظ المولى اما ان يكون ظاهرا في الاولى ولا فان كان
الاول وجب الحمل عليه دون غيره عملا بالظاهر وان كان الثاني فيجب الحمل عليه
لوجهين الاول ان اللفظ المتحد اذا اطلق وله محامل واقترن به ما يعين احدها
يجب الحمل عليه نظرا الى الترجيح الحاصل بسبب اقتران ما يعينه واول الحديث
قرينة تصلح لان تفسر لفظ المولى بالاولى وهو قوله الست اولى بكم الثاني

انه سعد

انه يتعذر حمل لفظ المولى في الحديث على ما سوى الاولى فتعين حمله عليه لان الاصل
في اللفظ الاعمال لا الاهمال اما انه يتعذر حمله على ما سواه فلانه يتعذر حمله على
الناصر لان ذلك معلوم من قوله تع والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض
ويمتنع حمله على المعتق والمعتق والجار وابن العم لكونه كذبا واذا ثبت ان لفظ المولى
بمعنى الاولى فقد اتفق المفسرون على معنى قوله ع م الست اولى بكم من انفسكم الست
اولى بتدبيركم والتصرف في اموركم وان نفاذ حكمه فيهم اولى من نفاذ حكمهم في
انفسهم ولان ذلك هو المتبادر من اطلاق لفظ الاولى في قولهم ولد البنت
اولى بالميراث من غيره والسلطان اولى باقامة الحدود من الرعية والزوج اولى
بامرأته والمولى اولى بعبده. واذا ثبت ان معنى المولى الاولى بالتصرف فحاصل
الحديث يرجع الى ان قوله من كنت مولاه فعلي مولاه من كنت اولى بالتصرف فيه
فعلي اولى بالتصرف فيه وذلك يدل على امامته فانه لا معنى للامام الا هذا
الثاني قوله ع م انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي اخبر ان منزلة
علي منه ع م كمنزلة هرون من موسى عليهما السلام وذلك يدل على ان جميع المنازل
الثابتة لهرون بالنسبة الى موسى عليهما السلام ثابتة لعلي بالنسبة الى النبي ع م
ولفظ المنزلة وان لم يكن صيغة عموم الا ان المراد بها التعميم بيانه ان قوله
منزلة اسم جنس صالح لكل واحد من احاد المنازل الخاصة وصالح للكل ولهذا
يصح ان يقال فلان له منزلة من فلان ومنزلته منه انه قرابة له وانه محبه
وانه نائبه في جميع اموره وعند هذا فلو حملناه على بعض المنازل دون البعض
فاما ان يكون معينة او مبهمة الاول ممتنع ضرورة عدم دلالة اللفظ على التعيين
والثاني ايضا ممتنع لما فيه من الاجمال وعدم الافادة فلم يبق غير الحمل على الجميع
ويدل عليه قوله ع م الا انه لا نبي بعدي استثنى هذه المنزلة دون باقي المنازل
ولو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما حسن الاستثناء. واذا ثبت التعميم يدل
على ثبوت الامامة لعلي رضي الله لان من جملة منازل هرون من موسى انه كان خليفة

له على قومه فى حال حياته لقوله تع حكاية عن هرون اخلفنى فى قومى والخلافة لا معنى لها
الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات واذا كان خليفة له فى حال حيوته
وجب ان يكون خليفة له بعد موته بتقدير بقائه والا لكان عزله موجبا للنفرة
عنه وذلك غير جائز على الانبياء عليهم السلام واذا كان ذلك ثابتا لهرون وجب
ان يثبت مثله لعلى الثالث قوله ع م مشيرا اليه سلموا على امير المؤمنين واخذ بيده
فقال هذا خليفتى فيكم بعد موتى فاسمعوا واطيعوا وهذا صريح دال على خلافته
بعده الرابع ان الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلثة ابى بكر وعلى والعباس
رضى الله عنهم وبطل القول بامامة ابى بكر والعباس لما ثبت ان الامام يجب ان يكون
واجب العصمة ومنصوصا عليه وابو بكر والعباس رضى الله عنهما لم يكونا واجبى
العصمة ولا منصوصا عليهما بالاتفاق فتعين القول بامامة على رضى الله عنه
الخامس انه يجب ان يكون الرسول ع م نص على امامة شخص معين تكميلا لامر الدين
واشفاقا على الامة فانه علم من سيرة النبى ع م اشفاقه للامة كالوالد بالنسبة
الى اولاده قال ع م انما انا لكم مثل الوالد لولده وارشادهم الى اشياء جزئية مثل
الامور المتعلقة بقضاء الحاجة وانه ع م اذا سافر من المدينة مدة يسيرة استخلف
فيها من يقوم بامر المسلمين ومن هذه سيرته فكيف يهمل امته ولا يرشدهم
الى من يتولى امرهم الذى هو اجل الاشياء وانفعها واعمها فائدة فلابد من سيرته
من التنصيص على من يتولى امرهم بعده ولم ينص بغير ابى بكر وعلى رضى الله عنهما
بالاجماع ولم ينص لابى بكر لانه لو نص على ابى بكر لما كان توقيفه الامر على البيعة معصية
فتعين تنصيصه لعلى رضى الله عنه السادس ان عليا كان افضل الناس بعد
رسول الله ع م لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تع حكاية فقل
تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم على رضى
ولا شك ان عليا ليس نفس محمد ع م بعينه بل المراد به ان عليا بمنزلة النبى ع م
وان عليا هو اقرب الناس الى رسول الله ع م فضلا واذا كان كذلك فهو كان

افضل الخلق بعده ولان عليا رض كان اعلم الصحابة رضي الله عنهم لانه كان اشدهم
ذكاء وفطنة واكثرهم تدبيراً وروية وكان حرصه على التعلم اكثر واهتمام الرسول
ع م بارشاده وتربيته اتم وابلغ وكان مقدما في فنون العلوم الدينية اصولها
وفروعها فان اكثر فرق المتكلمين ينتسبون اليه ويسندون اصول قواعدهم اليه
والحكماء يعظمونه غاية التعظيم والفقهاء ياخذون برايه وقد قال ع م اقضاكم
علي والاقضى اعلم لاحتياجه الى جميع انواع العلم وايضا احاديث كثيرة وردت
شهادة على ان عليا رض افضل منها حديث الطير وهو انه ع م اهدى له طير مشوي
فقال ع م اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي فجاءه علي واكل معه والاحب
الى الله تع هو من اراد الله تع زيادة ثوابه وليس في ذلك ما يدل على كونه افضل
من النبي ع م والملائكة لانه قال ائتني باحب خلقك اليك والماتي به الى النبي
يجب ان يكون غير النبي فكانه قال احب خلقك اليك غيري وبقوله ياكل معي
وتقديره ائتني باحب خلقك اليك ممن ياكل ليأكل معي والملائكة لا ياكلون وتقدير
عموم اللفظ للكل لا يلزم من تخصيصه بالنسبة الى غيرهما ومنها حديث خيبر
فان النبي ع م بعث ابابكر رض الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر رض فرجع منهزما
فغضب رسول الله ع م لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال
لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار
فتعرض له المهاجرون فقال ع م اين علي فقيل انه ارمد العينين فتفل في عينيه كما في قوله
تع والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض واما اذا اضيفت الى جمع مخصوص
بصفات في عينيه ثم دفع الراية اليه وذلك يدل على ان ما وصفه به مفقود فيمن
تقدم فيكون افضل منهما ويلزم منه ان يكون افضل من جميع الصحابة رضي الله
عنهم والافضل يجب ان يكون اماماً والجواب عن الاول انا لا نسلم ان المراد بالولي
هو الاولى بالتصرف ولم لا يجوز ان يكون المراد به الناصر وقولهم ان الولاية بمعنى
النصرة عامة والولاية في الاية خاصة قلنا لا نسلم ان الولاية بمعنى النصرة عامة

وانما يكون عامة اذا اضيفت الى جمع غير مخصوصين بصفات خاصة كما فى الاية
المحتج بها فلا وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون الولاية المحصورة فى الله تع ورسوله
والمؤمنين المخصوصين بالصفات المذكورة فى الاية الولاية بمعنى النصرة وهى
الولاية الخاصة دون الولاية العامة من غير منافاة بين الايتين المذكورتين ولئن
سلم ان الولاية فى الاية بمعنى التصرف لكن حمل الجمع على الواحد متعذر بل المراد
بالذين امنوا فى الاية على واكفاؤه واما قوله ع م من كنت مولاه فعلى مولاه
فهو من باب الاحاد وقد طعن فيه ابن ابى داود وابو حاتم الرازى وغيرهما
من ائمة الحديث ولئن سلم صحة هذا الحديث لكن لا نم صحة الاحتجاج به على
امامة على قولهم لفظ المولى يحتمل الاولى قلنا لا نم ذلك فان اولى بمعنى افضل
والمولى بمعنى مفضل ولم يرد احدهما بمعنى الاخر اذ لو ورد احدهما بمعنى الاخر لصح
ان يقترن لكل منهما ما يقترن بالاخر وليس كذلك فانه يصح ان يقال فلان اولى
من فلان ولا يصح ان يقال فلان مولى من فلان ولئن سلم احتمال اطلاق المولى
بمعنى الاولى ولكن لا نم وجوب حمله عليه ولئن سلم وجوب حمل لفظ المولى
فى الحديث على الاولى ولكن لا نم ان المراد بالاولى الاولى بالتصرف فهم بل
امكن ان يكون المراد به اولى بهم فى محبته وتعظيمه وليس احد المعنيين اولى
من الاخر والجواب عن الثانى أنه لا يصح الاستدلال به من جهة السند ولئن
سلم صحة سنده قطعا لكن لا نم ان قوله انت منى بمنزلة هرون من موسى
يعم كل منزلة كانت لهرون من موسى فان من جملة منازل هرون من موسى
انه كان اخا لموسى فى النسب وشريكا له فى النبوة ولم يثبت ذلك لعلى رضى
قولهم منزلة اسم جنس يصلح لكل المنازل ولكل واحدة واحدة قلنا لا نم
ان اسم الجنس اذا عرى عن موجبات التعريف مثل دخول لام التعريف ونحوه
الشى يعم بل هو من قبيل الاسماء المطلقة الصالحة لكل واحد من الجنس على طريق
البدل لا ان يكون مبينا ولا لكل واحد واحد على سبيل الجمع والا لم يتوقف

بين المطلق والعام والظاهر ان معناه تشبيه علي بهرون في الاخوة والقرابة ولئن سلم
تعميم المنازل لكن لا نم انه من منازل هرون من موسى استحقاقه بخلافته بعده
ليلزم مثل ذلك في حق علي فولهم انه كان خليفة له على قومه في حال حيوته قلنا
لا نم ذلك بل كان شريكا له في النبوة والشريك غير الخليفة وليس جعل احد الشريكين
خليفة عن الاخر اولى من العكس وقوله نع حكاية عنه اخلفني في قومي المراد به
المبالغة والتاكيد في القيام بامر قومه على نحو قيام موسى واما ان يكون مستخلفا
عنه بقوله فلا فان المستخلف عن الشخص بقوله لولم يقدر استخلافه لم يكن له
القيام مقامه في التصرف وهرون من حيث هو شريك له في النبوة فله ذلك
ولو لم يستخلفه موسى عم ولئن سلم انه استخلفه في حال حيوته ولكن لا نم لزوم
استخلافه له بعد موته فان قوله اخلفني ليس فيه صيغة عموم بحيث يقتضي
الخلافة في كل زمان ولهذا لو استخلف وكيلا في حيوته على اعماله فانه لا يلزم
من ذلك استمرار استخلافه له بعد موته واذا لم يكن مقتضيا للخلافة في كل زمان
فعدم خلافته في بعض الازمان لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه لا يكون
عزلا كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعض فان ذلك لا يكون
عزلا فيما لم يستخلف فيه واذا لم يكن عزلا فلا تنفير ولئن سلم ان ذلك عزل
له ولكن انما يكون نقصا له اذا لم يكن له مرتبة اعلى من الاستخلاف وهي الشركة
في النبوة وعن الثالث ان هذه الاخبار غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا تقوم
حجة علينا وعن الرابع انا لا نم وجوب العصمة ولا نم وجوب التنصيص ولا نم
عدم النص في شان ابي بكر رض وعن الخامس ان تفويض الامر الى المكلفين لعله
كان اصلح للمكلفين من التنصيص على امامة شخص بعينه وعن السادس ان ما ذكرتم
من الدلائل الدالة على ان عليا افضل معارض بما يدل على ان ابا بكر رض افضل
والدليل على افضلية ابي بكر رض قوله تع وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى
فان المراد به اما ابو بكر او علي رض عنهما بالاتفاق والثاني وهو ان يكون المراد

به عليا مدفوع لان الله تع ذكر في وصف الاتقى قوله الذى يؤتى ماله يتزكى وما لاحد
عنده من نعمة تجزى وعلى غير موصوف بهما لانه ما انفق لعلى ان اتى ماله يتزكى ولان
عليا رضى نشأ فى تربية النبى عم وانفاقه وذلك نعمة تجزى واذا لم يكن المراد بالاتقى
عليا تعين ان يكون المراد به ابا بكر رضى فيكون ابو بكر رضى هو الاتقى وكل من كان اتقى
كان اكرم لقوله تع ان اكرمكم عند الله اتقيكم وكل من كان اكرم كان عند الله افضل
فابو بكر رضى افضل وقوله عم ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
على رجل افضل من ابى بكر رض فانه يدل على انه ليس احد افضل من ابى بكر فلا يكون
على افضل من ابى بكر واذا لم يكن على افضل من ابى بكر رض فاما ان يكون مساويا
لابى بكر فى الفضل او يكون ابو بكر افضل من على رضى الله عنهما والاول منتف فتعين
الثانى وقوله عم لابى بكر وعمر رضى الله عنهما هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا
النبيين والمرسلين وقوله عم ليؤم الناس ابو بكر وتقديمه فى الصلوة مع انها
افضل العبادات يدل على انه افضل وقوله عم وقد ذكر ابو بكر رضى عنده
واين مثل ابى بكر كذبنى الناس وصدقنى وامن بى وزوجنى ابنته وجهزنى بماله
وواسانى بنفسه وجاهد معى ساعة الخوف وقول على رضى الله عنه خير الناس
بعد النبيين ابو بكر ثم عمر رضى الله عنهما قال الخامس فى فضل الصحابة يجب تعظيمهم
والكف عن مطاعنهم فان الله تع اثنى عليهم فى مواضع كثيرة منها قوله تع السابقون
الاولون وقوله تع لا يخزى الله النبى والذين امنوا معه وقوله تع والذين معه اشداء
على الكفار رحماء بينهم وقال عم لو انفق احدكم ملاء الارض ذهبا لم يبلغ مد احدهم
ولا نصفه وقال اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقال الله الله فى اصحابى لا تتخذوهم
بعدى غرضا من احبهم فبحبى ومن ابغضهم فببغضى ومن اذاهم فقد اذانى فقد اذا الله
ومن اذا الله ورسوله فيوشك ان اخذه وما نقل من المطاعن فله محامل وتاويلات
ومع ذلك فلا يعادل ما ورد فى مناقبهم وحكى عن اثارهم نفعنا الله بمحبتهم اجمعين
وجعلنا الله بهم ومتبعين وعصمنا عن زيغ الضالين وبعثنا يوم الذين فى عداد

الهادين بفضله العميم وفيضه العظيم انه سميع مجيب **اقول** البحث الخامس في
فضل الصحابة رضي الله عنهم اجمعين يجب تعظيم اصحاب رسول الله ع م والكف
عن مطاعنهم وحسن الظن بهم وترك التعصب والبغض لبعضهم على بعض وترك
الافراط في محبة بعضهم على وجه يفضي الى عداوة آخرين منهم والقدح فيهم
فان الله تع اثنى عليهم في مواضع كثيرة منها قوله تع والسابقون الاولون من المهاجرين
والانصار وقوله تع يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه وقوله تع والذين امنوا
معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا
وقوله تع لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقد اثنى رسول الله
ع م عليهم وهم بذلوا المجهود في نصرة رسول الله ع م بالجهاد وصرف الاموال وقال
ع م لا تسبوا اصحابي لو انفق احدكم ملاء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه
وقال ع م اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقال رسول الله ع م الله الله
في اصحابي لا تتخذوهم بعدي غرضا من احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي
ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله يوشك
ان يأخذه فمن يؤمن بالله ورسوله كيف يجوز ان يبغض من هو موصوف بهذه الصفات
وما نقل عن المطاعن فعلى تقدير صحته له محامل وتأويلات ومع ذلك لا يعادل
ما ورد في مناقبهم وحكي عن آثارهم المرضية وسيرهم الحميدة نفعنا الله بمحبتهم
اجمعين وجعلنا متبعين وعصمنا عن زيغ الضالين وبعثنا يوم الدين
مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين
وحسن اولئك رفيقا تم الكتاب بعون الله الملك العزيز الوهاب
في سنة خمس وثلاث مائة بعد الالف على من له العز والشرف

معارف نظارت جلیله‌سنك ٢٦ نومرو ایله
مرخص ویرلمسی اولدیغی رخصتنامه‌سیله باب سرعسکری
مرجانه قپوسی صراجی دکانلرنده سلطانلر یرنده
قارشو ١٨ نومرولو خلوصی افندینك مطبعه‌سنده
شرکت علمیه طرفندن طبع اولنوب هر حقی شرکت
مذکوره عائد و راجعدر
١٣٠٥

# فهرس الكتاب

نحو

مطالع الانظار علی طوالع الانوار

قاضی بیضاوی بیض الله وجهه حضرتلرینک کلامدن طوالع الانوار متنی کتب
کلامیه‌نک مأخذی دیمک اولوب متن مذکوری اخوانمزه تعلیم و تدریس سوقنی
اوستاد اکرممز فضیلتلو عاطف افندی حضرتلری التزام و بناءً علیه تعلیمنه بدأ
بیورمشلر ایدی متن مذکورک ایسه نسخ مطبوعی بولنموب یازمه‌لرینک
بولنمسنده صعوبت کورلدیکندن مشار الیه حضرتلرینک امری و تصحیحیله
مطالع الانظار شرحی تقسیمه قدر و حاشیه سید شریف و سائر آثار
تقسیملرندن جمع و ترتیب بیورلرق معارف نظارت جلیله‌سنک
یکرمی آلتی نمرو ایله مرقوم ویرلمش اولدیغی رخصتنامه‌سیله بحمده والمنه
طبع ختام بولوب مجلدی یکرمی بش و اجزاکری یکرمی غروش قیمتات
مقطوعه‌سیله صحافلرده اون اوچ نمرولی اسعد و حکاکلر چارشوسنده
صحاف عمر و فتح جامع شریفی جوارنده مصرلی محمد نور افندیلرک
دکانلرنده فروخت اولنمقده‌دیر خارجدن سپارش وقوعنده
دکان مذکورلردن هر قنغیسنه سپارش وقوع بولور ایسه پوسته اجرتی
اوزرینه عائد اولهرق قیمات مذکوره اوزره کوندریله‌جکی اخطار
اولنور ١٢ ذی سنه ١٣٠٥

محمد حلمی

شرکت علمیه